Josef Schmid

# EL EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA
VOLUMEN 93

# COMENTARIO DE RATISBONA AL NUEVO TESTAMENTO

Publicado bajo la dirección de
ALFRED WIKENHAUSER † y OTTO KUSS

con la colaboración de
JOSEPH FREUNDORFER †, JOHANN MICHL,
GEORG RICHTER, JOSEF SCHMID y KARL STAAB

II

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1967

JOSEF SCHMID

# EL EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1967

Versión castellana de MERCEDES GONZÁLEZ-HABA,
de la obra de JOSEF SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*,
Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona 41958

NIHIL OBSTAT: el censor, DR. ANTONIO BRIVA, Canónigo

IMPRÍMASE: Barcelona, 15 de abril de 1966
DR. JUAN SERRA PUIG, Vicario General

Por mandato de su Excia. Rvdma.
ALEJANDRO PECH, pbro., Canciller Secretario

© *Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1958*
© *Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España) 1967*

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 23.956-1967

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

# ÍNDICE


Págs.

Siglas y abreviaturas . . . . . 7

INTRODUCCIÓN . . . . . 11
1. La tradición de la Iglesia antigua . . . . . 11
2. La personalidad de Marcos . . . . . 13
3. La estructura del evangelio de Marcos . . . . . 14
4. Carácter literario y teológico del evangelio de Marcos . . 18
5. Círculo de lectores, lugar y tiempo de composición . . 22
6. Decreto de la Comisión Bíblica . . . . . 23
Bibliografía . . . . . 23

PRELIMINARES, 1,1-13 . . . . . 25

PARTE PRIMERA: ACTIVIDAD DE JESÚS EN GALILEA, 1,14-6,6*a* . 43
Sección primera: Comienzos de la actividad pública de Jesús, 1,14-45 . . . . . 43
Sección segunda: Los adversarios comienzan la lucha contra Jesús, 2,1-3,6 . . . . . 83
Sección tercera: Jesús y el pueblo, 3,7-6,6*a* . . . . . 110

PARTE SEGUNDA: JESÚS EN PEREGRINACIÓN CONTINUA, 6, 6*b*-10,52 . . . . . 173
Sección primera: Jesús fuera de Galilea, 6,6*b*-8,26 . . . 173
Misión de los apóstoles, 6,6*b*-13 . . . . . 173
Sección segunda: Camino de la pasión. Jesús revela a sus discípulos el verdadero carácter de su mesianidad, 8,27-10,52 222

PARTE TERCERA: LOS ÚLTIMOS DÍAS DE JESÚS EN JERUSALÉN, 11-16 . . . . . 295
Sección primera: Actuación postrera de Jesús, 11-13 . . . 295
Jesús entra como Mesías en Jerusalén, 11-1-11 . . . . . 295
Sección segunda: La pasión y la resurrección de Jesús, 14-16 . 359

ÍNDICE DE «EXCURSUS» . . . . . 452

# SIGLAS Y ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Abd | Abdías | Gén | Génesis | Nah | Nahúm |
| Act | Actos | Hab | Habacuc | Neh | Nehemías |
| Ag | Ageo | Heb | Hebreos | Núm | Números |
| Am | Amós | Is | Isaías | Os | Oseas |
| Ap | Apocalipsis | Jds | Judas | Par | Paralipómenos |
| Bar | Baruc | Jdt | Judit | Pe | Pedro |
| Cant | Cantar | Jer | Jeremías | Prov | Proverbios |
| Col | Colosenses | Jl | Joel | Re | Reyes |
| Cor | Corintios | Jn | Juan | Rom | Romanos |
| Dan | Daniel | Job | Job | Rut | Rut |
| Dt | Deuteronomio | Jon | Jonás | Sab | Sabiduría |
| Ecl | Eclesiastés | Jos | Josué | Sal | Salmos |
| Eclo | Eclesiástico | Jue | Jueces | Sam | Samuel |
| Ef | Efesios | Lam | Lamentaciones | Sant | Santiago |
| Esd | Esdras | Lc | Lucas | Sof | Sofonías |
| Est | Ester | Lev | Levítico | Tes | Tesalonicenses |
| Éx | Éxodo | Mac | Macabeos | Tim | Timoteo |
| Ez | Ezequiel | Mal | Malaquías | Tit | Tito |
| Flm | Filemón | Mc | Marcos | Tob | Tobías |
| Flp | Filipenses | Miq | Miqueas | Zac | Zacarías |
| Gál | Gálatas | Mt | Mateo | | |

APÓCRIFOS

| | |
|---|---|
| ActJn | Hechos de Juan |
| ApBar | Apocalipsis de Baruc |
| AsMo | Ascensión de Moisés |
| 3Esd | Tercer libro de Esdras |

| | |
|---|---|
| 4Esd | Cuarto libro de Esdras |
| 1Hen | Primer libro de Henoc |
| Jub | Libro de los Jubileos |
| SalSl | Salmos de Salomón |
| Sibil | Oráculos sibilinos |
| TestXII | Testamento de los doce patriarcas |
| TestBenj | Testamento de Benjamín |
| TestLev | Testamento de Leví |

OTRAS OBRAS CITADAS

| | |
|---|---|
| *Adv. Marc.* | *Adversus Marcionem* (TERTULIANO) |
| *Adv. Prax.* | *Adversus Praxeam* (TERTULIANO) |
| *Ant.* | *Antiquitates Iudaicae* (FLAVIO JOSEFO) |
| *Apol.* | *Apologia* (SAN JUSTINO) |
| BI | *Bellum Iudaicum* (FLAVIO JOSEFO) |
| *Cat.* | *Catecheses* (SAN CIRILO DE JERUSALÉN) |
| *De Civ. Dei* | *De Civitate Dei* (SAN AGUSTÍN) |
| *De iei.* | *De ieiunio* (TERTULIANO) |
| *De script. eccl.* | *De scriptoribus ecclesiasticis* (SAN JERÓNIMO) |
| *Dial.* | *Dialogus cum Tryphone* (SAN JUSTINO) |
| *Eph* | *Epistola ad Ephesios* (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA) |
| *Haer.* | *Adversus haereses* (SAN IRENEO) |
| HE | *Historia Ecclesiastica* (EUSEBIO) |
| *Magn.* | *Epistola ad Magnesios* (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA) |
| *Mor.* | *Moralia* (PLUTARCO) |
| *Moys.* | *Vita Moysis* (FILÓN) |
| *Nat.* | *Ad nationes* (TERTULIANO) |
| Peá | Tratados *Peá* de la colección rabínica llamada *Mišná* |
| Šabb | Tratados *Šabbat* de la *Mišná* |
| Sanh | Tratados *Sanhedrin* de la *Mišná* |
| *Spec.* | *De specialibus legibus* (FILÓN) |
| *Strom.* | *Stromata* (SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA) |

OTRAS ABREVIATURAS CORRIENTES

| | |
|---|---|
| AT | Antiguo Testamento |
| NT | Nuevo Testamento |
| LXX | Versión griega del AT por los Setenta |
| cap. | capítulo(s) |
| com. | comentario |

| | |
|---|---|
| exc. | excursus |
| v. | versículo(s) |
| s | y el versículo siguiente |
| ss | y los dos versículos siguientes |
| par | y textos paralelos |
| cf. | confróntese |

TRANSCRIPCIÓN DEL ALFABETO HEBREO

Se transcribe de la forma siguiente: ', *b*, *g*, *d*, *h*, *w*, *z*, *ḥ*, *ṭ*, *y*, *k*, *l*, *m*, *n*, *s*, '*,p/f*, *ṣ*, *q*, *r*, *ś*, *š*, *t*.

NOTAS IMPORTANTES

*En los textos bíblicos*, los paréntesis ( ) encierran palabras añadidas por el traductor, para mayor claridad; los corchetes [ ] versículos o partes de versículo que faltan en los textos más importantes.
*En los* títulos de los *comentarios*, el asterisco *, que precede a la cita de un texto paralelo, indica que allí es donde más se extiende el comentario de los textos en cuestión.
Para el texto castellano del Evangelio de san Marcos, que damos con el presente comentario (ajustado a las variantes textuales adoptadas y comentadas por el autor), se partió de una primera versión directa del padre Serafín de Ausejo, O.F.M. Cap., dispuesta como base de trabajo para la *Biblia Herder* en preparación

# INTRODUCCIÓN

## 1. *La tradición de la Iglesia antigua*

Según el testimonio unánime de la Iglesia antigua, Marcos, discípulo de Pedro, fue el autor del segundo evangelio. Su nombre («según Marcos») aparece en toda la tradición de su texto.

El más antiguo testimonio de ello, del cual dependen, en parte, los posteriores, es el obispo *Papías* de Hierápolis en Frigia [1], quien, en sus noticias sobre Marcos, reproduce en parte el testimonio del «presbítero» Juan. Según Papías era Marcos «el intérprete de Pedro», y había puesto con exactitud por escrito todo lo que supo por los discursos catequéticos de Pedro, sobre las palabras y los hechos del Señor sin seguir al hacerlo un exacto orden cronológico, pero sin suprimir ni variar nada; Marcos no fue un discípulo directo de Jesús, por lo que se explica que no haya seguido en su Evangelio una cronología exacta de los hechos en él consignados.

Este testimonio es repetido en sus puntos esenciales por San *Ireneo* († alrededor del año 200), quien añade que Marcos escribió su Evangelio después de la muerte de los apóstoles Pedro y Pablo [2]. En este punto, la noticia de Ireneo depende probablemente del prólogo antimarcionita al evangelio de Marcos (entre los años 160 y 180), que da asimismo a Marcos el título de intérprete de Pedro y hace saber que Marcos escribió su evangelio en Italia después de la muerte de Pedro. Es cosa dudosa si este prólogo depende también de Papías.

1. En EUSEBIO, HE III, 39,15.
2. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 1.1.

Intérprete de Pedro es designado también Marcos por el africano *Tertuliano* († después del año 220) [3].

*Clemente de Alejandría* († alrededor del año 215) nos dice además que Pedro predicó el Evangelio en Roma y que Marcos escribió su Evangelio a ruegos de los cristianos romanos cuando aún vivía Pedro [4].

El punto común de todas estas noticias más antiguas, es que Pedro fue la fuente de Marcos y que este escribió su Evangelio en Italia o más exactamente en Roma. Justino Mártir († alrededor del año 165) tiene, pues, razón al llamar [5] al Evangelio de Marcos «las memorias de Pedro». Es hasta hoy objeto de discusión si la designación de «intérprete de Pedro» hay que entenderla en el sentido de que Marcos hubiera traducido oralmente al griego los sermones arameos del príncipe de los apóstoles —que habría misionado en pueblos de habla griega a pesar de sus insuficientes conocimientos de esta lengua— o quiere decir más bien que fue intérprete de su maestro para círculos más amplios y para la posteridad por medio de la composición de su evangelio En todo caso es cierto que quiere darse a entender, con ello, la estrecha relación entre Pedro y Marcos.

Tales testimonios sobre el hecho de que Pedro sea la fuente de Marcos no hay que explicarlos exclusivamente por la tendencia a prestar mayor autoridad a la obra de uno que no es apóstol al apoyarla de manera directa en la doctrina de uno de ellos, como podría ser el caso de Lucas y Pablo [6]. Pero tampoco pueden, por otra parte, ser extremados en el sentido de que Pedro haya sido la única fuente de Marcos. Probablemente, el jerosolimitano Marcos conoció también otros testigos de vista y de oídas de la actividad de Jesús. Tampoco hay que excluir, por principio y en absoluto, las fuentes escritas. Con todo, este problema es mucho más difícil de resolver en el caso de Marcos que en el de Mateo y Lucas. Pero que Marcos haya utilizado la «fuente de los discursos de Jesús», de que se sirvieron Mateo y Lucas, es totalmente improbable.

---

3 TERTULIANO, *adv. Marc* IV, 5.

4 En EUSEBIO, HE VI, 14,6

5 JUSTINO, *Dial.* 106.

6 Cf com. a Lucas, «Introducción» 5.

## 2. *La personalidad de Marcos*

No hay ninguna duda justificada sobre que Marcos, a quien la tradición designa como autor del segundo evangelio, sea el judeocristiano de Palestina, llamado Marcos, nombrado repetidas veces en el NT. En los Hechos de los apóstoles, a veces se le llama Juan, con el sobrenombre de Marcos [7], otras sólo Juan (13,5.13), otras sólo Marcos (15,39). La estrecha relación en que, en esta obra, aparece con Bernabé [8] queda explicada por Pablo, quien (en Col 4,10) le llama primo (o sobrino) de Bernabé De Act 12,12 se desprende que estaba en relación con Pedro desde muy pronto. Según este pasaje, su madre poseía en Jerusalén una casa que servía como local de reunión para la comunidad primitiva. Seguro es que Marcos estuvo, desde su juventud, en estrecha relación con la comunidad primitiva de Jerusalén.

Cuando a mediados del año 40 fueron a Jerusalén su primo Bernabé y Pablo, le llevaron consigo a Antioquía de Siria (Act 12,25) y, poco después, en su primer viaje misional a Chipre y Asia Menor (Act 13,5) como «colaborador». Pero al llegar al Asia Menor, los dejó Marcos y volvió a Jerusalén (Act 13,13). La consecuencia de este proceder fue, que a pesar de los deseos de Bernabé, Pablo, al comienzo de su segundo viaje misional (año 50), no quisiera llevar otra vez en su compañía a Marcos, que estaba entonces en Antioquía; ello dio ocasión a la desavenencia entre Pablo y Bernabé (Act 15,36-40) y a que se separaran en su camino. Marcos acompañó entonces a Bernabé solo a Chipre (Act 15,39). Pero en el año 62 ó 63 le volvemos a encontrar otra vez junto a Pablo preso en Roma, que le quieren enviar a Colosas (Frigia), con una importante misión [9]. No hay duda de que, entre tanto, Marcos se ha convertido en hombre maduro y en útil misionero. En 2Tim (4,11), carta escrita unos años más tarde, Pablo, que se encuentra de nuevo en prisión en Roma, ruega a Timoteo, que estaba en Éfeso, que lleve consigo a Marcos a Roma.

---

7. Act 12,12.25; 15,37.
8. Cf especialmente Act 15,36-40
9 Col 4,10, Flm 24

Como colaborador y discípulo de Pedro aparece Marcos en 1Pe (5,3), escrita en Babilonia (= Roma). Muy problemática es la noticia, transmitida por el historiador de la Iglesia Eusebio [10], de que Marcos fundara la comunidad cristiana de Alejandría, y totalmente inconciliable con 2Tim 4,11 que fuera martirizado allí en el año 8 del reinado de Nerón (62/63) [11].

## 3. *La estructura del Evangelio de Marcos*

El Evangelio de Marcos es, con mucho, el más breve de los cuatro evangelios. La mayor parte de su contenido se encuentra también en Mateo y Lucas o al menos en uno de ellos [12]. Esta circunstancia explica la escasa consideración en que la Iglesia antigua tuvo al Evangelio de Marcos en comparación con los otros dos sinópticos más amplios, así como el que no conozcamos ningún comentario de la época patrística.

Característico de Marcos es su escaso número de discursos largos de Jesús. En él sólo encontramos tres de alguna extensión: el discurso de las parábolas (4,1-34), el discurso sobre lo puro y lo impuro (7,1-23) y el discurso escatológico (13,1-37). A esto se añaden varias discusiones de Jesús con sus adversarios [13] y algunas instrucciones a sus discípulos [14]. Por lo demás, las palabras de Jesús van incluidas dentro de la parte narrativa. Y con frecuencia sólo se menciona, de manera general, que Jesús habló [15].

A consecuencia de esto, en él los milagros destacan más que en los otros evangelistas y, al menos en la primera mitad del Evangelio, Jesús aparece, sobre todo, como taumaturgo.

Marcos da comienzo a su relato sobre la actividad de Jesús donde también empezaba la predicación cristiana primitiva, esto es, con

10. EUSEBIO, HE II, 16,1; 24,1.
11. JERÓNIMO, *De viris illustribus* 8.
12. Sólo una vigésima parte del Evangelio de Marcos aparece sólo en él
13. Mc 2,1-3,6; 3,22-30; 11,27-12,37.
14. Mc 8,34-9,1; 9,33-50.
15 Mc 1,15.21.39; 2,2.13; 4,33; 6,2.34; 10,1.

la aparición del precursor de Jesús, Juan Bautista[16], sin ofrecer la historia de la infancia. El sucinto relato sobre la actividad de Juan Bautista (1,1-13) forma una especie de *introducción.*

La primera parte del Evangelio, 1,14-6,6*a*, da a grandes rasgos una imagen de la *actividad de Jesús en Galilea.* 1,14-45 describe los prometedores comienzos de la actividad de Jesús, aún no impedida por la reacción enemiga, con Cafarnaúm como centro. Pero pronto entra en acción la resistencia de los dirigentes del judaísmo, que han fijado su atención sobre el poderoso predicador y taumaturgo. El conflicto con ellos queda ilustrado en las cinco discusiones en Galilea (2,1-3,6). Los trozos siguientes (3,7-6,6) no están aunados por un determinado punto de vista y podrían recibir el título común de «Jesús y el pueblo». La elección de los apóstoles (3,13-19), contenida en esta sección, no puede ser comprendida como una indicación de que Jesús, además de a los círculos dirigentes de los escribas, va a renunciar también pronto al pueblo. En cambio el capítulo de las parábolas (4,1-34), que quiere ser un ejemplo de la forma de predicar de Jesús, da ya expresión a esta separación entre pueblo y discípulos y a la reprobación del primero (4,10-12). No obstante, siguen todavía una serie de nuevas impresionantes revelaciones del poder divino de Jesús, entre las que los tres relatos de milagros de 4,35-5,43 forman, por su extensión, un grupo aparte. El doloroso término de la primera parte lo forma el fracaso de Jesús en su ciudad patria, Nazaret (6,1-6*a*).

La segunda parte del Evangelio, *Jesús en peregrinación continua* (6,6*b*-10,52) forma sólo una unidad teniendo en cuenta el marco exterior geográfico y va dividida en dos secciones muy desiguales por el profundo corte que forma 8,27. Para la primera sección (6,6*b*-8,26) no puede encontrarse ningún punto de vista dominante. Marcos ofrece en ella nuevas muestras de las más diferentes clases de la actividad de Jesús y del efecto causado en sus testigos. Y su fracaso, no sólo entre los círculos dirigentes, que le rechazan de manera decidida, sino también entre el pueblo, que no llega a comprender su doctrina y sólo quiere milagros, se va dejando notar de manera pro-

16. Cf. Act 1,22; 10,37; 13,24.

gresivamente clara en el curso de la narración. Con la discusión de 7,1-23, en la que queda claro que la ruptura con los fariseos es irremediable, puede darse por terminada la actuación de Jesús en Galilea. Jesús abandona Galilea y se dirige a las regiones situadas al norte y al este, para ponerse después en camino hacia Jerusalén. El punto crítico lo forma la confesión de la mesianidad de Jesús hecha por Pedro en Cesarea de Filipo (8,27-33). La época de los milagros ha pasado. Los dos únicos milagros de esta sección (9,14-29; 10,46-52) hacen el efecto de episodios que se salen del conjunto. Jesús se limita a la introducción del círculo más íntimo de sus discípulos en su Evangelio, en el que van destacando de manera cada vez más clara su propia persona, la verdadera esencia de su mesianidad y, en relación con ello, la idea del seguimiento de Jesús. Las tres predicciones de la pasión [17] son las que, sobre todo, dan su sello a la sección 8,27-10,52.

La tercera parte del evangelio la forman *los últimos días de Jesús en Jerusalén* (cap. 11-15). A la entrada en Jerusalén siguen las últimas discusiones con los adversarios (cap. 11-12) y el discurso, dirigido a los discípulos, sobre el fin del mundo y la nueva venida de Jesús (cap. 13) y como final la pasión (cap. 14-15). El breve relato sobre la participación del mensaje pascual a las mujeres (16,1-8) formaba el triunfal acorde final del Evangelio en la forma primitiva que nos ha sido conservada [18].

Marcos no nos ofrece un relato estrictamente cronológico, en su Evangelio falta casi en absoluto una relación temporal de los diferentes pasajes. Además, hay que tener en cuenta que lo que él narra puede formar sólo una pequeña parte de todo lo que Jesús hizo y habló durante los años de su actuación pública (cf. Jn 20,30). A pesar de esto, puede reconocerse en su ordenación del material cierta evolución que, al menos a grandes líneas, tiene que corresponder al desarrollo histórico. «A grandes rasgos, el desarrollo de la vida de Jesús corresponde probablemente a la forma en que Marcos la expone; rodeado en un principio por la admiración de todos,

17. Mc 8,31s; 9,31s; 10,32-34.
18. Cf. com. a Mc 16,9-20.

provoca pronto Jesús contradicción, atrayéndose por sus afortunados esfuerzos para elevar el nivel religioso de las masas y su liberación del yugo de los fariseos y de la tutela de los escribas, el odio mortal de las clases superiores, que le fue obligando progresivamente a la retirada y a la huida, a la limitación en su trabajo a un pequeño círculo de discípulos, hasta que fue encontrada la ocasión de acabar con él» (Jülicher).

Tampoco el ámbito geográfico descrito en Marcos, primero Cafarnaúm y las aldeas de los alrededores, después toda Galilea, luego, fuera de Galilea, las regiones del norte y del este, y finalmente Jerusalén con el desenlace, es un esquema creado artificialmente, sino que conviene muy bien con la marcha histórica real de los acontecimientos. Los cuatro (o cinco) viajes a Jerusalén, narrados por Juan, de los cuales Marcos parece conocer solamente el último, no contradicen el esquema de la actuación pública de Jesús ofrecido por Marcos, ya que se trata sólo de episodios aislados en la vida de Jesús ocasionados por las grandes fiestas judías y también Juan da cuenta dos veces (4,1-3; 6,1) de la vuelta de Jesús a su patria Galilea.

A pesar de todo, no puede decirse que el Evangelio de Marcos esté construido con un verdadero criterio cronológico. El interés cronológico del evangelista es evidentemente insignificante. Él no pretende en realidad «contar» la vida de Jesús, y está claro que Marcos no quería ofrecer una exposición ni siquiera hasta cierto grado exacta y completa de la actividad pública de Jesús. Marcos transmite, sobre todo, pasajes aislados sujetos, en su ordenación, a determinados puntos de vista, que llevan el sello del espíritu de la predicación cristiana primitiva. Cierta ordenación temporal puede reconocerse sólo en la última parte (a partir del cap. 10), cuando Jesús se pone en camino hacia la pasión, y especialmente dentro de la pasión misma [19]; sin embargo, la unción de Betania (14,3-9) está colocada en un pasaje demasiado tardío.

Muchas veces es un punto de vista objetivo el que determina la ordenación [20]. También los discursos de 7,1-23 y del cap. 13 son

19. Cf. com. preliminar a cap. 14-16.

20. Cf. los dos grupos de cinco discusiones cada uno, en Mc 2,1-36;

sólo unidades redaccionales, en las cuales, lo mismo que en las unidades motivadas temáticamente a que nos acabamos de referir, hay que preguntarse si ha sido Marcos el primero en crearlas. Con todo, tampoco faltan en absoluto, aunque breves, algunas unidades históricas [21], así como datos de lugar (cf. 4,1.35) o tiempo (cf. 9,2), que precisamente por su rareza y porque en Marcos falta todavía la tendencia a combinar entre sí, por giros redaccionales, los trozos aislados tienen que ser considerados como auténticos. Esta falta de estricta ordenación cronológica en Marcos fue ya notada por los antiguos [22].

Los otros dos sinópticos, Mateo y Lucas, no han sabido sustituir el orden de Marcos por otro mejor. El Mateo griego ha elegido en la primera mitad de su evangelio una ordenación expresamente sistemática, por materias; en la segunda mitad sigue el orden de Marcos, en el que ha intercalado el resto de su material. Lucas ha introducido en el esquema de Marcos el material tomado de otras fuentes, repartido en dos grandes grupos con cierta unidad, haciendo dominar, por lo demás, el punto de vista geográfico.

## 4. *Carácter literario y teológico del evangelio de Marcos*

La *forma de exposición* es de una gran sencillez, poco refinada en cuanto al lenguaje, con muchas expresiones del griego vulgar y bastantes latinas y arameas. Los numerosos arameísmos están de acuerdo con el testimonio de la tradición de que el autor del segundo Evangelio sea un judeocristiano de Palestina, de habla aramea. Los distintos trozos de que se compone el Evangelio son muy irregulares en cuanto a su forma de exposición. Junto a episodios importantes, narrados en forma sucinta y a grandes rasgos [23], aparecen

---

11,27-12,37; el cap. 4 de las parábolas, y finalmente los pasajes o sentencias del Señor, asociadas en virtud de alguna palabra nexo; cf especialmente 8,34-9,1; 9,33-50.

21. Cf. Mc 1,21-39; 4,35-5,43; 6,30-56; 9,2-29
22. Cf. supra, el juicio de Papías, p. 5.
23. Por ejemplo Mc 1,16-20; 8,27-33; 14,17-25.

otros, en parte de menos significación [24], y en cambio muy detallados. Una compensación a los defectos formales y, sobre todo, estilísticos, a los que apenas se da importancia, ofrece Marcos en el plástico graficismo de muchos pasajes y en la abundancia de rasgos realistas, especialmente en los relatos de milagros, que dejan aparecer la figura de Jesús a la luz de un fuerte colorido y son una prueba de que tras Marcos se encuentra un testigo de vista, Pedro. Esta presencia de un testigo de vista perteneciente al círculo de los doce se deja ver sobre todo en la manera como destacan en Marcos los discípulos junto a Jesús, en medida mucho mayor que en Mateo y Lucas. Con frecuencia utiliza Marcos el plural refiriéndose a Jesús y a los discípulos al mismo tiempo, aunque inmediatamente después no se habla más que de Jesús [25] o hace mención expresa de los discípulos junto a Jesús, mientras Mateo y Lucas no dicen nada de ellos [26].

*Marcos es también el único en distinguir expresamente los doce* de los demás discípulos o del pueblo [27].

En la mayoría de estos casos resulta muy fácil cambiar el relato en una narración con sujeto «nosotros», en el que Pedro sería el narrador [28].

Ya esto sería un motivo por el que Marcos no puede, en modo alguno, ser un resumen de Mateo, que ofrece un material mucho más abundante, pero que no da ninguna importancia a las circunstancias secundarias y a los detalles. Casi sin excepción se puede encontrar en los pasajes paralelos de Marcos el relato más detallado y exacto, y, por otra parte, el menos limado en cuanto a la forma de expresión [29].

De una *tendencia teológica* determinada, como se puede encontrar en los otros evangelios, casi no es posible hablar en el caso de Marcos.

---

24. Cf. especialmente Mc 4,35-5,43; 6,17-29; 9,14-29.
25. Cf. Mc 1,21.29s; 5,38; 9,33; 10,32.46; 11,1.12.27; 14,26.32.
26. Cf. Mc 1,35; 2,15; 3,7; 6,1; 8,27; 14,12s par.
27. Cf. Mc 3,9; 8,1.34; 9,14; 10,23ss.46; 12,41ss par.
28. Cf., por ejemplo, Mc 1,35-39.
29. Cf., por ejemplo, Mc 5,1-43 y 9,14-29 con Mt 8,28-34; 9,18-26 y 17,14-21.

Éste más bien reproduce con gran fidelidad el *kerigma* paleocristiano, la predicación misional cristiana primitiva en general. Su cristología es la cristología general del cristianismo primitivo. Que en su mayor parte reproduzca la predicación de Pedro no tiene que ser comprendido en el sentido de que su teología lleve el sello de la teología de Pedro. Además, una teología propia de Pedro en el mismo sentido de que se habla de una teología de Pablo o de Juan, probablemente no ha existido nunca.

Tampoco puede encontrarse en él, como se ha pretendido muchas veces, una tendencia paulina. El Evangelio de Marcos no contiene ninguna idea típicamente paulina, las coincidencias con Pablo se dan en el caso de pensamientos comunes a todo el cristianismo primitivo. El empleo absoluto de la palabra «evangelio» [30] y la designación del evangelio como «la palabra» [31] no son rasgos característicos de Pablo.

Los motivos apologéticos no han ejercido influjo sensible en la configuración de su obra, en fuerte oposición con Mateo. Un especial interés en la demostración del cumplimiento del AT en la vida de Jesús se deja ver sólo en la historia de la pasión, pero incluso allí no de una manera tan expresa y acentuada como en Mateo.

Una tendencia especial parece poderse notar en la formulación del discurso de la parusía (cap. 13), sobre todo en el modo de subrayar el motivo de la vigilancia con que termina el discurso. Pero también en este caso estamos ante un pensamiento común al cristianismo primitivo. Marcos participaría también de la creencia común a todo el cristianismo de su tiempo, sobre la proximidad del fin [32].

El fin que Marcos se propone con su obra se puede encontrar en su versículo inicial: Marcos quiere mostrar a sus lectores, en una época en la que los testigos de vista y de oídas de la vida de Jesús estaban desapareciendo, que Jesús pretendió ser el Mesías y el Hijo de Dios, el vencedor del poder de Satán, acreditando esa pretensión con sus milagros, y que padeció, murió y resucitó según el decreto de Dios.

Marcos está más libre de reflexión dogmática que los otros evan-

30. Cf. com. a Mc 1,1. 31. 2,2; 4,15-20.
32. Cf com. preliminar a Mc 13.

gelistas [33] y no suprime los rasgos auténticamente humanos en la personalidad de Jesús [34]. Ofrece detalles que podrían producir dificultades en los lectores y que, por lo mismo, son regularmente suprimidos por Mateo y Lucas [35].

Con los discípulos no utiliza en su narración miramientos especiales, siendo expuesta sin retoques su escasa comprensión para la persona y la doctrina de su Maestro, mientras que, sobre todo Lucas, atenúa o suprime a menudo tales rasgos [36]. Pedro, sobre todo, destaca de una manera notablemente fuerte [37], y no siempre ni casi siempre a una luz favorable [38].

Un rasgo característico de Marcos es, en fin, la manera en que hace resaltar el misterio de la mesianidad de Jesús [39].

Los muchos rasgos de carácter gráfico, típicos de la exposición de Marcos, dan la impresión, al menos en la gran mayoría de los casos, de que proceden de una tradición auténtica y no de la fantasía de un escritor dotado de una viva capacidad descriptiva, ya que en este caso hubiera habido que esperar que expusiera de una manera muy distinta episodios como la elección de los doce y su misión, la decisión del sanedrín de dar muerte a Jesús o su pacto con Judas, narrados en forma notablemente sucinta y descolorida y que podían haber dado lugar a una configuración mucho más dramática. El hecho de que no lo hizo y de que, además, ofrece por lo general los diferentes pasajes simplemente unos a continuación de otros, en lugar de introducirlos con vivas descripciones de situación o enlazarlos de alguna manera unos con otros, prueba que Marcos se sentía atado a la tradición cuyas narraciones eran a veces de una gran sugestividad, a veces descoloridas y que en la mayoría de los casos sólo le ofrecía pasajes aislados. Tal circunstancia puede aumentar nuestra confianza en la fidelidad histórica de su exposición.

---

33 Cf. Mc 1,45; 6,5; 7,24; 9,39.
34. Cf. Mc 1,41.43; 3,5; 6,6; 7,34; 8,12; 9,16.33; 10,14.21; 14,33.
35 Cf. Mc 3,21; 6,5; 10,18; 13,32.
36. Cf. com. a Mc 3,15.
37. Cf. Mc 1,16-18.29-31.36; 10,28; 11,21; 16,7.
38. Cf. Mc 8,32s; 9,6; 14,29-31.66-72.
39 Cf. exc. después de Mc 8,30.

## 5. *Círculo de lectores, lugar y tiempo de composición*

El segundo Evangelio fue escrito para lectores cristianos procedentes del paganismo, que necesitaban explicación de expresiones arameas [40] y de usos y costumbres judías [41]. Según el testimonio, se puede decir unánime, de la tradición de la Iglesia antigua, desde el antiguo prólogo, de Ireneo y de Clemente de Alejandría, escribió Marcos su Evangelio en Roma. Como prueba de esto no hay que conceder valor a la presencia en su obra de palabras latinas, puesto que se trata, en casi todos los casos, de expresiones técnicas de la lengua de la milicia, que no eran usuales solamente en Italia. Más valor tiene para la comprobación del testimonio de Clemente Alejandrino de que Marcos escribió su Evangelio para los cristianos de Roma, el hecho de que dos veces [42] son aclaradas expresiones griegas por las correspondientes latinas. Y quizá también hay que identificar al Rufo de 15,21 con el cristianismo romano del mismo nombre (Rom 16,13).

Según el testimonio de la tradición compuso Marcos su Evangelio sobre la base de la predicación oral de Pedro, cuyo intérprete era. Pero la tradición no nos dice nada de cuándo empezó Marcos a ayudar a Pedro en sus trabajos misionales. De todos modos no es fácil que con anterioridad al 63. Porque primero encontramos a Marcos como ayudante de Pablo y Bernabé. Junto a Pablo, preso entonces en Roma, le volvemos a encontrar en el año 62, y Pablo tiene entonces la intención de enviarle al Asia Menor (cf. p. 16). Hay que colocar, pues, un poco más tarde la relación de Marcos con Pedro y su actividad como colaborador suyo. Con lo cual queda dicho que tampoco puede haber compuesto antes de esta fecha su Evangelio. Según el testimonio del prólogo contra los marcionitas y de San Ireneo [43] y probablemente también de Papías, que es en este punto menos claro, escribió Marcos su Evangelio *después de la*

40. Mc 3,17; 5,41; 7,11.34; 14,36; 15,22.34.
41 Mc 7,3s; 14,12; 15,42.
42. Mc 12,42; 15,16.
43. San IRENEO, *Haer.* III, 1,1.

*muerte de Pedro* (acaecida, lo más pronto, en el año 64), o sea, no antes del año 65. Esta tradición no puede ser pasada por alto a causa de su gran antigüedad. Si Marcos, pues, no ha escrito su Evangelio antes del año 65, tampoco hay por otra parte nada que nos obligue a fecharlo después del 70.

## 6. *Decreto de la Comisión Bíblica*

Una decisión de la Pontificia Comisión Bíblica de 26 de junio de 1912, declara concluyentes los argumentos externos e internos de la autenticidad del Evangelio de Marcos y no convincentes las objeciones contra la autenticidad del final del Evangelio (16,9-20). El Evangelio fue compuesto antes del 70, está basado, además de en la predicación de Pedro, en otras fuentes y merece plena credibilidad histórica.

## BIBLIOGRAFÍA

Comentarios católicos:

J. HUBY, París [25]1940
F.X. PÖLZL (edición revisada por G. Stettinger), Graz [3]1935.
M.J. LAGRANGE, París [9]1947 (el mejor comentario católico).
J. DILLERSBERGER, Salzburgo-Leipzig [4]1946, cinco tomos.

Comentarios protestantes:

G. WOHLENBERG, Leipzig [3]1930.
E KLOSTERMANN, Tubinga [4]1950.
F. HAUCK, Leipzig 1931.
A. SCHLATTER, Stuttgart 1935.
E. LOHMEYER, Gotinga [16]1963.
J. SCHNIEWIND, Gotinga [10]1963.
V. TAYLOR, Londres 1952.

El resto de la bibliografía, véase en Mateo.

# PRELIMINARES
## 1,1-13

### El precursor del Mesías
### 1,1-8 ( = Mt 3,1-6.11s; Lc 3,1-6.15s)

[1] *Comienzo de la buena nueva de Jesucristo, Hijo de Dios.* [2] *Conforme está escrito en el profeta Isaías:*

He aquí que yo envío ante ti mi mensajero,
el cual preparará tu camino (Éx 23,20; Mal 3,1);
[3] pregón del que clama en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
rectificad sus sendas (Is 40,3),

[4] *se presentó Juan Bautista en el desierto, predicando un bautismo de conversión para remisión de los pecados.* [5] *Y acudían a él de toda la región de Judea y todos los de Jerusalén para ser bautizados por él en el río Jordán, después de confesar sus pecados.* [6] *Llevaba Juan un vestido tejido de pelos de camello y un ceñidor de cuero a la cintura, sustentándose de langostas y de miel silvestre.* [7] *Y predicaba así: «Viene detrás de mí el que es más fuerte que yo, ante quien no soy digno de postrarme para desatar la correa de sus sandalias.* [8] *Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo.»*

El versículo inicial, cuya conexión lógica con lo siguiente es **1**
equívoca, encuentra su mejor interpretación como una especie de encabezamiento, no como título del libro; porque el evangelista queda completamente oculto detrás de su obra y la expresión «buena nueva» (o evangelio) no se usa nunca en el NT como designación de un libro. Los evangelios, lo mismo que los demás libros del NT,

recibieron un título sólo cuando se los agrupó en una colección. los libros canónicos, ya que fue precisamente por esto, por lo que cada uno de ellos necesitó un nombre (Evangelio según Mateo, según Marcos). El contenido propio del Evangelio lo forma el anuncio de la venida del reino de Dios, y Jesús mismo hizo del reino de Dios tema fundamental de su predicación [1], de modo que la frase «Comienzo de la buena nueva de Jesucristo» puede ser doblemente entendida: como comienzo del hecho mismo de la predicación de Jesús o como comienzo de la feliz nueva que trae Jesucristo, portador de la salud. Esta segunda interpretación es preferible, porque Marcos comienza su narración con la actividad del precursor, quien alude a Jesucristo como al «más poderoso». También es decisivo el hecho de que en la época en que Marcos escribió su Evangelio estaba muy difundida la idea de que Jesucristo formaba el tema central del «evangelio», de la predicación apostólica [2].

El encabezamiento «Comienzo de la buena nueva de Jesucristo» se refiere, pues, a los hechos que formaban el contenido de la predicación evangélica y el autor quiere decir que el evangelio, tal como se predicaba, sobre la persona de Jesucristo, comenzó con la predicación del Bautista, cuyo cometido era anunciar a Cristo y administrarle su rito de bautismo en el Jordán [3]. La historia de la infancia de Jesús no formaba, evidentemente, parte de la primitiva predicación apostólica. Con la aparición del Bautista comienza un nuevo capítulo de la historia, con respecto a lo cual todo lo anterior es sólo preparación. El nombre de «Jesucristo», tan usado en los escritos del NT fuera de los evangelios, lo emplea Marcos sólo en este pasaje (lo mismo Mt 1,1); en cambio en la narración habla siempre de «Jesús». «Cristo», que originariamente es una traducción griega del término «Mesías» ( = el ungido; cf. Jn 1,41), está aquí convertido ya (como en 9,41) en un simple nombre propio. La designación «Hijo de Dios» está dada por Marcos a Jesús no

1. Mc 1,14ss; Mt 4,23.

2. Cf. Act 5,42; 8,35; 11,20; Gál 1,16: «anunciar la buena nueva de Jesucristo»; Act 8,5; 9,20; 1Cor 1,23; 15,12; 2Cor 1,19; 4,5; 11,4, etc.: «predicar a Cristo»; v. también el exc. después de Rom 1,7.

3. Cf. Act 1,22; 10,37.

en un sentido amplio teocrático, equivalente a Mesías —porque entonces sería superfluo junto al término «Cristo»—, sino como designación de su filiación divina esencial. La persona de la que habla Marcos es el Hijo de Dios adorado por la comunidad de los fieles. La demostración de esta divinidad de Jesús es el propósito de Marcos al escribir su libro. Los milagros son una prueba de ello y el mismo Jesús manifiesta su conciencia de ser Hijo de Dios[4].

*Evangelio.*

En el mundo helenístico pagano, εὐαγγέλιον significa todo lo que se refiere a un εὐάγγελος —portador de una buena noticia—, lo mismo la buena nueva recibida de él, que la recompensa que recibe en pago[5]. Sobre todo designa la noticia de una victoria. Sentido religioso toma la palabra en la terminología de los oráculos, en la que se usa para designar la sentencia de un dios, y en el culto imperial. El emperador es considerado como un ser divino y como un salvador (σωτήρ)[6] del género humano y por esto es «evangelio» todo lo que está en relación con él, la noticia de su nacimiento, de su ascensión al trono, de su visita a una ciudad y también sus decretos son buenas nuevas, «evangelios».

Pero, en el NT, el uso de la palabra evangelio (y de su correspondiente verbo εὐαγγελίζομαι) no enlaza con el de la lengua helenística, sino con el AT y el judaísmo tardío, donde el verbo correspondiente *bissar* ganó una significación fundamental en el segundo Isaías, y se incorporó, desde entonces, al léxico de la espera de la salvación del AT. Su significación lo mismo en este escrito que en la literatura por él influida[7], es anunciar el mensaje de la época de la salvación que se acerca. El portador de la buena nueva es el heraldo que se adelanta a la marcha triunfal de Dios, a través del desierto, anunciando su victoria a los pueblos y diciendo a Sión: «Tu Dios reina» (Is 52,7). Y esto con el sentido de que ese

4. Cf com. a Mc 8,33 y el exc. *Jesús, Hijo de Dios*, p. 29-33.
5. Cf. HOMERO, *Od.* XIV, 152s.166s.
6 Cf. com. a Lc 2,11.
7. Nah 2,1; Sal 96(95)2; SalSl 11,2

mismo anuncio del advenimiento de la época de la salvación es ya su comienzo. La nueva de la salvación no es sólo anuncio de algo futuro, sino eficiente palabra divina, por la que Dios prepara su venida y en la que al mismo tiempo, como en la venida misma, se encierra un contenido escatológico.

Jesús ha reclamado para sí esta dignidad de mensajero escatológico de la salvación [8] y, por esto, el tema de su predicación se refiere al comienzo del reino de Dios, comienzo constituido por su misma predicación (cf. Mc 1,14ss). Mateo ha aclarado el sentido del término «evangelio» añadiendo siempre «del reino (de Dios)» [9], y ésta es también la significación de la palabra en Lucas, quien ciñéndose muy de cerca al AT, evita la expresión en forma de substantivo, pero emplea con frecuencia el verbo [10], porque también él designa, con este término, el contenido característico de la predicación de Jesús.

Pero en el cristianismo primitivo se había extendido también, a partir de la resurrección, la idea de que Jesús no era sólo el heraldo del reino de Dios, sino que él mismo, por el conjunto de su obra redentora, era motivo central del evangelio. Con ello varía su contenido el término «evangelio», que de anuncio de algo futuro pasó a significar noticia de cosa ya sucedida, y se utilizó para designar la predicación apostólica, cuyo contenido central era Jesucristo y su obra de redención [11]. El uso absoluto de la palabra (sin ninguna clase de determinación) [12] hace ver el fuerte arraigo que el término «evangelio» había alcanzado ya. Este empleo absoluto de la palabra en el sentido de predicación misional se encuentra también en Marcos [13].

---

8. Cf. Lc 4,16-21 ( = Is 61,1); Mt 11,5 = Lc 7,22

9. Mt 4,23; 9,35; 24,14.

10. Cf., por una parte, 4,14s y, por otra, 4,43; 9,6; 20,1 y los par. de Marcos, además 16,16 junto a Mt 11,12s.

11. Cf. Act 5,42; 8,35; 11,20, y especialmente san Pablo, que es, entre los autores del NT, quien, con mucho, utiliza la palabra «evangelio» con mayor frecuencia, por ejemplo Rom 1,9; 15,19; 1Cor 9,12.18; 2Cor 2,12; Gál 1,7, etc.; cf. exc. después de Rom 1,7.

12. Cf., por ejemplo, Rom 1,16; 11,28; 1Cor 9,14, etc.

13 No sólo en Mc 1,1; 13,10; 14,9, sino también en 8,35 y 10,29, donde

En todo el NT en general, «evangelio» significa la palabra viva, hablada, de la predicación o el contenido de la misma. Los misioneros ambulantes reciben por ello, cuando no se les llama apóstoles, el nombre de «evangelistas» [14]. A partir del siglo II [15] se usa la palabra para designar un libro, un «evangelio» escrito, y desde el siglo III [16] es «evangelista» el autor de uno de ellos.

*Jesús, hijo de Dios, según la tradición de los sinópticos.*

Entre las designaciones que Jesús recibe en los sinópticos, la más importante es la de «Hijo de Dios». No puede dudarse de que la intención de la Iglesia primitiva, al designar a Jesús como «hijo de Dios», era expresar la fe en su verdadera divinidad (cf. Heb 1,5), fe que viene expresada de manera especialmente clara en el mandato de la predicación y el bautismo trinitario del Resucitado (Mt 28, 19), que es en su formulación expresión del credo cristológico de la Iglesia primitiva en la época en que se compuso la versión griega del Evangelio de Mateo. En el mismo sentido hay que comprender indudablemente la designación de Jesús como Hijo de Dios de Mc 1,1. Con esto no queremos decir que esta expresión posea la misma plenitud de sentido siempre o por lo general en todos los pasajes de los sinópticos en que aparece. Muy improbable es, desde luego, este sentido en los pasajes en que Jesús es designado por otros como Hijo de Dios. Ya el monoteísmo judío excluía el concepto de un Hijo de Dios sustancialmente igual a él. Pero el *título* «Hijo de Dios» no era desconocido en el judaísmo, como tampoco en el AT.

En el AT se designa algunas veces a los ángeles como hijos de Dios [17], con lo que se expresa solamente la estrecha relación de estos seres celestiales con Dios, cuya corte forman. Pero también los hombres reciben esta designación. En especial Israel por ser el

---

se trata, en los dos casos, de adiciones de su propia mano, cf. com a 8,35

14. Cf. Act 21,8; Ef 4,11; 2Tim 4,5
15. Cf. JUSTINO *Apol.*, I, 66.
16. TERTULIANO, *adv. Prax.* 21 23; HIPÓLITO, *Antichr.* 56.
17. Sal 29(28)1; Job 1,6; 2,1; 38,7.

pueblo elegido de Dios recibe el título «hijo de Dios» [18] o también «primogénito de Dios» (Éx 4,22), con lo que igualmente queda expresada su estrecha relación con Dios. Israel es objeto de una especial predilección y cuidados por parte de Dios (Jer 31,9.20) y su filiación divina es sólo una filiación moral o adoptiva. En 2Sam 7,14 y Sal 89(88)27, el *rey*, como representante del pueblo, recibe este título honorífico. Especial interés ofrece el pasaje Sal 2,7, donde *Dios se dirige al rey (al rey Mesías) con las siguientes palabras:* «Tú eres hijo mío, yo te he engendrado en este día (esto es, en el día de tu ascensión al trono)», lo que, en un principio, no es más que una fórmula de adopción. Como miembro de la totalidad del pueblo, también el simple israelita como individuo participa de esta filiación divina.

Esta idea se expresa sobre todo en la época tardía — cuando, probablemente a causa del influjo helenístico, estaba en pleno desarrollo el individualismo religioso — y en dos formas: el hombre piadoso da a Dios el nombre de padre [19] o, a la inversa, es llamado hijo de Dios [20]. En el judaísmo tardío es importante la observación de que ni en la literatura apocalíptica, ni en la rabínica, recibe *el Mesías* el título de hijo de Dios. Los pasajes de la literatura apocalíptica que se suelen aducir como ejemplos, no sirven. La frase de 1Henoc 105,1 es una interpolación cristiana y en 4Esd, *donde la traducción latina habla del Mesías como hijo de* Dios [21], se presupone la palabra griega παῖς, que es traducción del término semítico correspondiente a «siervo». Por otra parte, la interpretación mesiánica del salmo 2 es, en la literatura rabínica, rara y tardía, y el apócrifo SalSl 17,23ss, de época precristiana y que aplica el salmo 2 al Mesías, ha excluido de él precisamente la designación de hijo de Dios. De esto se desprende que no tenía precisamente este salmo una significación fundamental para la idea judía del Mesías y que *el título «hijo de Dios» no era en el judaísmo del tiempo de Jesús una designación corriente del Mesías,* sino que

18. Dt 1,31; 8,5; Os 11,1.37; Sab 18,13
19. Cf. Sal 73(72)15; Eclo 23,1; Sab 2,16.
20. Eclo 4,10; cf. com. a Lc 2,49 y los exc después de Mt 6,9 y Jn 3,21.
21. 4Esd 7,28s; 13,32 37.52; 14,9.

más bien mantuvo, lo mismo en el judaísmo tardío que en el AT, su sentido puramente «ético».

Este resultado es significativo para la interpretación de los pasajes de los sinópticos referentes al Hijo de Dios. En la comunidad primitiva se dio, sin duda, una interpretación mesiánica al salmo 2, ya sea con referencia al Cristo glorioso (Act 4,28s) o, de modo especial, a su resurrección (Act 13,33), o a su filiación divina esencial (Heb 1,5). Con todo no se puede sacar de aquí ninguna conclusión para el sentido de la expresión «Hijo de Dios» en los sinópticos. Pero como la tradición evangélica se remonta a la primitiva predicación misional cristiana, hay que contar probablemente con la influencia de la lengua de esta predicación en determinados pasajes de los sinópticos en los que Jesús recibe el nombre de «Hijo de Dios». Esta influencia hay que aceptarla indudablemente en Mt 16, 15, donde a la frase de Mc 8,29 («Tú eres el Mesías»), ha añadido Mateo además «el hijo del Dios viviente». La misma consideración merece la expresión «el Mesías, el Hijo del Bendito» de la pregunta del sumo sacerdote, que, en este caso, aparece ya también en Mc 14,61. La mano de Mateo se reconoce claramente, comparándolo con el texto más antiguo de Mc 6,51s, en la confesión de la filiación divina del Señor por los discípulos cuando éste iba andando sobre las aguas (Mt 14,33).

Tampoco se puede discutir que en el cristianismo primitivo han sido conceptos muy próximos el del mesianismo y la filiación divina de Jesús, aunque, por otra parte, no sean en modo alguno equivalentes, lo cual puede verse todavía en un escrito tan tardío como 1Jn [22] y, entre los sinópticos, por lo menos en Lucas [23]. Lo mismo hay que entender también Lc 22,68.70, donde las expresiones «Mesías», «Hijo del hombre» e «Hijo de Dios» se encuentran equiparadas entre sí («¿Eres tú el Hijo de Dios?»). Una fuerte atenuación de la expresión introduce Lucas (23,47) en la confesión, a su juicio imposible en boca de un pagano, el centurión, junto a la cruz: en Mc 15,39: «Realmente este hombre era Hijo de Dios»,

22. Cf. 1Jn 2,22s; 5,1.5.
23. Cf. Lc 4,41 y Act 9,20.22

y en Lucas, en cambio: «Verdaderamente este hombre era justo.»

Difícil es determinar (a pesar de Lc 4,41) el sentido exacto en que los posesos designan a Jesús como el Hijo de Dios [24]. Aunque el sentido de estos pasajes no pueda ser el de que los demonios reconocen el verdadero ser de Jesús, viene en ellos expresado un conocimiento de él superior al de los judíos; Jesús está en una relación especialísima con Dios [25], y ellos mismos se encuentran sometidos a él.

En dos pasajes, en el bautismo (Mc 1,11) y en la transfiguración (9,7), es Jesús proclamado por el mismo Dios como su «Hijo amado». Pero precisamente aquí, tanto la referencia expresa al Sal 2,7, como la situación histórica misma exigen la pura interpretación mesiánica de la filiación divina, aun en el caso de que se suponga que la Iglesia primitiva hubiera podido comprender estas palabras de Dios en un sentido sublimado como afirmación de su fe en la verdadera filiación divina de Jesús. Y por la clara relación entre la consagración mesiánica de Jesús en el bautismo y la tentación que sigue, hay también que comprender únicamente como designación mesiánica el «si eres Hijo de Dios», repetido dos veces por Satán [26]. Esta interpretación queda además apoyada por el carácter mesiánico de las tentaciones, que difícilmente puede negarse.

Los más importantes son los tres pasajes en que Jesús mismo se designa como Hijo de Dios. En la discusión sobre el deber de los tributos al templo (Mt 17,14-27), se distingue a sí mismo, como el Hijo, de todos los demás judíos y, de esta manera, reclama una situación frente a Dios que no posee ningún otro israelita. Donde más claramente viene a expresarse su propia conciencia de Hijo de Dios es en Mt 11,27 = Lc 10,20. Aquí no se sitúa solamente como «el Hijo» frente al Padre, o sea Dios, sino que se atribuye también un conocimiento del Padre que solamente queda igualado por el que el Padre tiene de él, esto es, un conocimiento que sobrepasa todo conocer humano. La historicidad de este testimonio de Jesús sobre sí mismo, único en toda la tradición sinóptica, queda confir-

24. Mc 3,11; 5,7
25. Cf. Mc 1,24: «el santo de Dios»
26 Mt 4,3 6 = Lc 4,3 9

mada, al menos en parte, por Mc 13,32, donde Jesús se presenta de nuevo como «el Hijo» junto al Padre y sobre los ángeles, pero al mismo tiempo se subordina al Padre al manifestar que tampoco él conoce el día ni la hora del fin del mundo. Aun suponiendo que las palabras «ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo», sean solamente una aclaración de «nadie», es altamente inverosímil que esta aclaración sea sólo una adición posterior en lugar de proceder de Jesús mismo. Como confirmación de estas dos frases en que Jesús se presenta como «el Hijo» junto a Dios y se atribuye una filiación divina que le es propia, hay que considerar todos los pasajes en los que habla de Dios como Padre. Porque nunca dice entonces «nuestro Padre», situándose a la par con otros hijos de Dios, sino siempre «mi Padre» o «vuestro Padre» [27]. Desde luego reconoce también a los demás una filiación divina «ética», pero no como una posesión actual, sino como un don escatológico [28]. Él es quien única y exclusivamente es ya entonces «el Hijo» de Dios, y su relación a Dios es de naturaleza distinta de la que tienen todos los demás hombres. Se trata de algo esencialmente superior a la simple relación ética religiosa con Dios que poseen los demás hombres o, al menos, pudieran y debieran poseer.

La posición y la significación del Bautista en el hecho de la 2s
redención queda expresada por medio de una frase de la Escritura: él es quien prepara el camino del Mesías anunciado ya en el AT y como tal le reconoce también Jesús [29]. Esto es lo único que interesa a Marcos en su exposición. La figura del Bautista no le importa por sí misma, sino sólo por su misión de anunciar y preparar la venida del Mesías. Por esto, Marcos no presenta una descripción exacta de Juan y su actividad, sino que destaca sólo lo más importante, la forma de su presentación, la conmoción que produce en el pueblo y su referencia a la llegada del Mesías, como idea central de su predicación. La forma de la cita — compuesta de dos pasajes proféticos distintos, pero presentada en la forma de uno solo —

27. Cf. el exc. *El testimonio de Jesús sobre sí mismo,* p 162ss.
28. Cf. el exc. después de Mt 6,9.
29. Mt 11,7-15 = Lc 7,24-28; Mt 21,32.

está adaptada a la situación cuyo significado pretende aclarar. En el AT es Dios mismo (Yahveh), quien — según Malaquías — envía un heraldo ante su llegada y quien — según Isaías — camina delante de su pueblo por el desierto a su vuelta de la cautividad babilónica. En el evangelio, por el contrario, es la voz, la voz de la predicación del Bautista que resuena en el desierto, de modo que el texto profético recibe una interpretación mesiánica. Los rabinos referían el pasaje Mal 3,1 a Elías, esperado como precursor del Mesías [30], y lo mismo lo entiende Marcos: el Bautista es Elías en su nueva venida [31]. La preparación del camino para la llegada del Mesías consiste en la desaparición del estado de pecado del pueblo.

4 Con esto queda parafraseada la misión de Juan en el hecho de la redención. Y a continuación sigue la descripción de su actividad y los resultados de ella. Los vers. 4-8 no son sino una aclaración de las palabras proféticas citadas. Con esto queda ya claramente dicho que es Dios mismo quien, por medio del Bautista, prepara al pueblo para la llegada del Mesías. De la actividad del Bautista se dice solamente lo que está en relación con el cumplimiento de las palabras proféticas citadas. Marcos empieza con lo más importante (de manera diferente Mt 3,4-6): Juan predicaba en el desierto, esto es (según se desprende del vers. 5), en el valle bajo deshabitado del Jordán, llamado Gor, un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados. En esta actuación es enviado de Dios, pregonero de su voluntad. «Sus palabras no son sus palabras y su propia sabiduría, sino sabiduría y palabras de Dios» (Lohmeyer). Y esto es lo que presta a su predicación su penetrante gravedad y la fuerza de su autoridad capaz de sacudir las conciencias. El bautismo que Juan administraba y a cuya recepción exhortaba debía ser un acto de penitencia, o sea, de conversión total de la mente a Dios y, como tal, efectuar la remisión de los pecados. Con este llamamiento a la conversión, que luego es continuado por Jesús (cf. 1,15), enlaza Juan con la predicación de los profetas del AT, que ya habían dirigido esta exhortación al pueblo y, por lo general, al pueblo como colectividad. El motivo para la conversión es

30. Cf. com. a Mc 9,11.
31. Cf. com. a Mc 9,11-13 y Lc 1,16s.

ahora la cercanía del juicio mesiánico. El Mesías debe encontrar a su llegada un pueblo santo, purificado por el arrepentimiento. Con esto se sitúa el Bautista —como después Jesús mismo— en viva oposición con el concepto popular sobre la llegada del Mesías y su reino.

5 La poderosa sugestión de su personalidad, cuya áspera austeridad recordaba a Elías [32], y de su predicación, se deja ver por la gran afluencia de gente que a él acude. Que «todos» los habitantes de Judea —o sea, la parte sur de Palestina— se hacían bautizar por él, no se puede tomar demasiado al pie de la letra, aun teniendo en cuenta la limitación que apunta 9,13; 11,31; Mt 21,32 = Lc 7,29s, según la cual los fariseos y saduceos rechazaban rotundamente la predicación y el bautismo de penitencia de Juan. ¿Por qué no se presenta Juan, como Jesús, en las sinagogas, por qué hace salir al pueblo al desierto? Es problemático si el bautismo en el Jordán era el único y verdadero motivo para ello. Por la transmisión rabínica puede verse que la época en la que Israel, entre la salida de Egipto y la entrada en la tierra prometida, vivió en el desierto, estaba considerada de manera especial como la época de gracia del pueblo elegido, en la que Dios estuvo especialmente cerca de su pueblo. De aquí surgió la creencia del judaísmo tardío de que también el reino de Dios tendría en el desierto su punto de partida y que allí había de aparecer el Mesías (cf. Mt 24,26). Éste es también el motivo por el que movimientos revolucionarios mesiánicos, como los del profeta egipcio en tiempos de Nerón, llevaron sus partidarios al desierto (Act 21,38), y, en la toma de Jerusalén en el año 70, los zelotas solicitaron como última concesión libre retirada al desierto [33]. La elección de este escenario por el Bautista para su predicación era, pues, especialmente apropiada para atraerle las masas; no necesitó él ir a su encuentro, las mismas gentes vinieron a él.

6 También su apariencia externa y su forma de vida convienen con la áspera severidad de su predicación y constituyen, en cierto

32. Cf. Mc 9,13; Mt 11,14; Lc 1,17.
33. Cf. Flavio Josefo, BI vi, 6,3; § 351.

modo, una parte de ella. Su vestido de pelo de camello significa la renuncia a toda molicie[34], la faja de piel a su cintura le asemeja a Elías (4Re 1,8). Juan negaba expresamente ser Elías en persona (Jn 1,21), cuya vuelta como predecesor del Mesías esperaba el judaísmo[35]. Su escasa alimentación — de la que las langostas y la miel silvestre son nombradas probablemente sólo como una muestra — le hace independiente de apoyo extraño y la constituyen los productos del desierto[36]. Y su estancia en el desierto mismo significa su total aislamiento de todo tráfago mundano y sus intereses, pero además también su separación de la piedad tradicional judía.

7s También el relato sobre el mensaje del Bautista es en Marcos de gran concisión; nombra sólo lo esencial: la predicación mesiánica, no la predicación de la penitencia que con ello va unida[37]. Juan no nombra expresamente a Jesús — a quien en un principio no conoce como Mesías (cf. Jn 1,29-34) —, sino que habla en general de uno más poderoso que viene tras él, ante el cual no se siente digno del último de los servicios. Con esto rechaza el Bautista también toda posible interpretación mesiánica errónea de su propia persona y misión; él sólo es el enviado de Dios como preparador del camino del Mesías, pero no el Mesías mismo (cf. Jn 1,19s). Por esto, el bautismo que él administra es esencialmente distinto del de Jesús. El bautismo con agua de Juan tiene solamente el fin de purificar a los hombres preparándolos para la venida del Mesías por medio de la «conversión» que a él va unida y que él simboliza. El Mesías comunica en cambio con su bautismo, cumpliendo la profecía de Joel[38], el Espíritu y, con ello, nueva vida. Pero Juan al hablar del bautismo con el espíritu no se refiere al rito cristiano del bautismo, sino a la misión escatológica del Espíritu, que coincide temporalmente con el juicio, visto por él en inmediata cercanía[39]. No es un hecho casual que Juan no emplee el término

34. Cf. Mt 11,8 = Lc 7,25.
35. Cf. Mc 9,11-13; Mt 11,14.
36. Cf. Mt 11,18 = Lc 7,33.
37. Mt 3,7-10 = Lc 3,7-9.
38. Jl 3,1; cf. también Is 44,3; Ez 11,19; 18,31; 36,25ss; Zac 12,10.
39. Cf. com. a Mt 3,11.

«Mesías» para el que viene tras él, lo mismo que tampoco Jesús se designaba a sí mismo Mesías ante el pueblo. Porque el Mesías, al que Juan debe preparar el camino, era totalmente diferente del libertador político y restaurador del reino de David esperado por el pueblo. El Bautista no es un revolucionario contra el dominio extranjero, no da a los judíos esperanzas de una próxima variación de su situación exterior ni los exhorta a la acción política, no quiere restaurar el reino de Dios en el país con la espada en la mano, como los zelotas creían necesario. Todo esto era, por una parte, utópico y, por otra, sin importancia alguna frente a lo que él tenía que decirles. Lo que Juan les exige —y también a las gentes piadosas— es única y exclusivamente una radical conversión. Para él, pues, no es la dominación de los romanos y los herodianos el obstáculo para la venida del Mesías, sino el estado de pecado y de alejamiento de Dios en que se halla el pueblo. En este carácter totalmente apolítico, exclusivamente moral y religioso de su predicación, coincide Juan exactamente con el mismo Jesús. Y precisamente por esto se muestra como un verdadero profeta. Pero al contemplar juntos, en el escorzo de su visión profética, la venida del Espíritu y el juicio final mesiánicos [40], sin distinguirlos todavía temporalmente uno del otro y al poner el acento precisamente en el juicio, resulta su profecía más bien una descripción de este último que de la inmediata venida del Mesías. Este límite de su conocimiento profético coloca a Juan todavía —como el último de ellos— en el número de los profetas del AT (cf. Lc 16,16).

*El bautismo de Juan.*

El bautismo de agua por la inmersión en el Jordán es el rasgo de la actuación de Juan, que ha servido, sobre todo, para la formación de su imagen en la tradición y ha dado origen a su sobrenombre de «Bautista» [41]. También el historiador judío Flavio Josefo le nombra con esta designación [42], de lo que se deduce que, al menos

40 Cf. Mt 3,7-12 = Lc 3,7-9.15-18.
41. Cf. Mc 11,30; Act 13,24; 19,3s.
42. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 5,2; § 116s.

en parte, se vio algo nuevo en su bautismo y que no fue la tradición cristiana la primera en darle el sobrenombre de Bautista.

Sin duda hay una relación entre el bautismo de Juan y los usos judíos de los lavatorios rituales. Pero de los lavados de los fariseos[43] y del baño diario de los esenios —una secta judía ascética—, se distinguía por el carácter único de su recepción. Del bautismo de los prosélitos —esto es, los no judíos—, al que externamente más se asemejaba y al que tenían que someterse los que querían ser admitidos en la comunidad religiosa judía, se distinguía por ser precisamente judíos sus receptores. Y de estas dos clases de bautismo se diferenciaba: primero, porque no era administrado por sí mismo, sino por otro; y además porque debía ser un acto de penitencia, o sea, de conversión moral y religiosa, y porque, como acto de confesión de los pecados, debía tener como efecto una pureza no simplemente ritual, sino moral; y además por su carácter mesiánico.

Con esto quedaba la piedad judía totalmente superada y puesta en cuestión. Porque este bautismo no fue administrado porque fuera Israel entonces especialmente impío; significaba que la ley y todos los esfuerzos por cumplirla no eran bastantes para superar el pecado del pueblo (Schlatter). Y del bautismo cristiano posterior se distinguía el de Juan por su carácter no sacramental y porque no comunicaba como éste el «Espíritu». El bautismo de Juan debía, pues, solamente como acto de conversión, conseguir la purificación del pueblo al comienzo de la época de la salvación profetizada por Is 1,16; Ez 36,25 y Zac 13,1.

Además, por este acto del bautismo, o mejor por la persona de su ministro, fue instituida una comunidad de discípulos de Juan, que continuó existiendo aun después de la prisión y muerte del Bautista (cf. Act 19,1-4). La secta bautista de los mandeos «cristianos de Juan», que todavía hoy existe, no puede ser la continuación de esta comunidad de discípulos de Juan, porque la figura del Bautista ha sido en su credo y en su culto sólo una introducción posterior.

---

43. Cf. com. a Mc 7,3s.

## El bautismo de Jesús
## 1,9-11 ( = Mt 3,13-17; Lc 3,21s; cf. Jn 1,32-34)

[9] *Por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán.* [10] *Y en el momento de salir del agua, vio los cielos abiertos y al Espíritu que, como paloma, descendía sobre él.* [11] *Y se oyó entonces una voz de los cielos:* «Tú eres mi Hijo amado (Sal 2,7); en ti me he complacido» *(Is 42,1).*

La significación, por cuyo motivo la tradición cristiana primitiva conservó esta escena, no fue el bautismo de Jesús, hecho que fue sentido más bien como un problema [44], sino precisamente lo que sigue al bautismo.

También Jesús, aunque no tenía pecado y era el Mesías, para **9**
cuya venida debía precisamente preparar el bautismo de Juan, se dirige desde su ciudad, Nazaret, a donde está Juan y se hace bautizar por él. El motivo verdadero de esta venida está en la voluntad de su Padre [45]. Pero con ello reconoce también al Bautista como un profeta enviado de Dios y su bautismo y su predicación como preparación de la época mesiánica dispuesta por Dios (cf. 11,30).

Si nos atenemos al texto de Marcos como el más antiguo y **10s**
originario, hay que distinguir los hechos que siguen al bautismo de los hechos similares que tienen lugar en la transfiguración de Jesús (Mc 9,2ss). En la transfiguración tenemos claramente una teofanía, una manifestación divina cuyos testigos son los tres discípulos presentes, a los cuales se dirige expresamente la voz del cielo («éste es mi Hijo amado, escuchadle»). En cambio aquí, a excepción del Bautista, no se habla de testigos del proceso. Jesús y únicamente él es quien «ve» abrirse el cielo [46] y descender el Espíritu Santo sobre él en forma de paloma, y también el v. 11, aunque comienza con una nueva frase independiente, tiene que ser entendido de la

44. Cf. com a Mt 3,14s.
45. Cf. com. a Mt 3,15
46. Cf. Ez 1,1; Act 7,55; 10,1.

misma manera, como algo que únicamente a Jesús atañe; porque las palabras de la voz del cielo se dirigen exclusivamente a él («Tú eres mi Hijo amado, *en ti* me he complacido»). De Mateo (3,17) proviene la sustitución de la segunda persona por la tercera, por asimilación a las palabras semejantes de la transfiguración (*«Éste* es mi Hijo amado, *en él...»);* pero también expone el abrirse el cielo por lo menos como visto únicamente por Jesús. Sólo Lucas describe el suceso como verdadera teofanía, porque no habla ya de que Jesús viera algo, y en lugar de ello añade que el Espíritu Santo descendió sobre él en «figura corporal». No es la proclamación divina de Jesús como Mesías lo que se describe aquí, sino su consagración como tal, que consistía en la unción «con Espíritu Santo y con poder» [47].

En el AT, con la venida del Espíritu de Dios sobre una persona se da a entender el impulso especial para una obra encomendada [48]. Según Is 11,2ss, el Mesías recibe en especial la plenitud del Espíritu de Dios y según 42,1, también la recibe el siervo de Yahveh. Según esto, también aquí hay que entender la venida del Espíritu Santo sobre Jesús, como un dotarle realmente con la fuerza del Espíritu. El Espíritu es también quien lo encamina después al desierto, para sostener allí la lucha con el demonio (1,13). Pero no es por medio del bautismo por lo que Jesús recibe el Espíritu, sino inmediatamente después, al salir del agua. Sobre la paloma como símbolo del Espíritu Santo en el judaísmo, sólo tenemos un testimonio tardío, en el *targum* sobre Cant 2,12. El empleo absoluto del término «el Espíritu» [49], como designación del Espíritu Santo o del «Espíritu de Dios» [50], es desconocido en suelo judío, pero no por esto hay que ver en ello un argumento decisivo contra la antigüedad del relato. Con arreglo a la situación — inmediatamente antes del comienzo de la actividad mesiánica de Jesús — y al sentido de la venida del Espíritu Santo sobre él, tienen que ser comprendidas

47. Act 10,38; cf. Lc 4,18; Act 4,27.

48. Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 1Sam 10,6; 11,6; 19,20 23

49. También en v. 12 y en Mt 4,1; 12,31; cf, por el contrario, v 32; 22,43, frente a Mc 12,36.

50 Cf. los par Mt 3,16; Lc 3,22.

también las palabras de la voz celestial, esto es, divina. Estas palabras se apoyan en dos pasajes del AT, pero sin ser una cita estricta de ellos. En su primera parte designan a Jesús, en conexión con el Sal 2,7, como hijo «amado» (esto es, único) de Dios (cf. 12,6), y en su segunda parte, están tomadas de Is 42,1, donde se habla del siervo de Yahveh. Dios ha puesto en él sus complacencias, esto es, le ha elegido (para Mesías), con lo cual, no obstante, no se dice nada sobre el momento de esta elección, que no tiene que coincidir necesariamente con la investidura real de la función mesiánica misma, sino que puede muy bien precederla. La teología judía, tanto la apocalíptica (1Henoc 48,6), como la rabínica, enseñaba la preexistencia ideal del Mesías, su elección en el eterno plan redentor divino, antes de la creación del mundo.

La relación entre las dos partes de las palabras de la voz celestial y la reminiscencia en la primera del Sal 2,7, sugiere en seguida la hipótesis de la equivalencia, en este pasaje, de la designación «Hijo de Dios» y Mesías. Pero la Iglesia primitiva vio en Jesús algo más que simplemente el Mesías, y entendió estas palabras como un testimonio divino de su singular filiación divina, motivo por el que esta escena debió tener para ella particular interés, ya que, en ella, encontraba confirmado, por el testimonio del mismo Dios, el contenido de su fe sobre la persona del Señor.

## Tentación de Jesús
## 1,12s ( = Mt 4,1-11; Lc 4,1-13)

[12] *Luego el Espíritu lo encaminó al desierto.* [13] *Permaneció en el desierto cuarenta días entre animales salvajes, siendo tentado por Satán; pero los ángeles le servían.*

En Marcos, el relato sobre la tentación de Jesús es de la mayor concisión, a diferencia de la detallada historia ofrecida por Mateo y Lucas, cuyo punto central lo forma la discusión entre Jesús y el tentador, de gran importancia desde el punto de vista teológico. Sólo se hace referencia al hecho y a su duración, pero no se dice

nada sobre su contenido y su carácter. Llevado por el poderoso impulso del Espíritu Santo se dirige Jesús al desierto [51], donde queda sustraído a toda relación humana. Cuarenta días —cifra que, como en el AT [52], hay que entender como número redondo— dura este soledad, así como Israel vivió cuarenta años en el desierto, *época que se mantenía en el recuerdo judío como un período* de especial cercanía y protección divinas (cf. Dt 27); también Moisés [53] y Elías (1Re 19,8) pasaron cuarenta días en la soledad. Que Jesús vivía con los animales salvajes no parece hacer referencia a que éstos no pudieran hacerle ningún mal (cf. Sal 91[90]13), ni por el contrario que Jesús se encontrase allí de manera especial bajo el poder de Satán [54], sino sólo su alejamiento de todo contacto humano. Del ayuno de Jesús no dice Marcos nada. El verdadero motivo, por el que el Espíritu encamina a Jesús hacia el desierto es la tentación de Satán. Jesús, como Mesías y portador del reino de Dios, debe ser también el vencedor del poder de Satán, «el príncipe de este mundo» [55] y una lucha con Satán tiene que constituir, por ello, el comienzo de su actividad mesiánica. Satán es el que comienza, pretendiendo —según el relato de Mateo y Lucas— inducir a Jesús al abandono de la misión mesiánica, encomendada por Dios, aun antes de haberla comenzado. Pero en el mismo hecho de darse a la lucha con Satán impulsado por el Espíritu, descansa la seguridad de su victoria. Según Marcos, la tentación dura todo el tiempo de la estancia de Jesús en el desierto [56]. Jesús es servido por los ángeles, esto es, probablemente abastecido de comida, lo mismo que Elías durante su viaje de cuarenta días al monte Horeb (1Re 19,8).

---

51. Véase com. a Mc 1,4.
52. Cf. Jon 3,4; también Act 7,23.30.
53. Ex 24,18; 34,28.
54. Cf. com. a Mc 5,10
55. Jn 12,31; 14,30; 16,11.
56. Cf., en cambio, Mt 4,1ss.

Parte primera

# ACTIVIDAD DE JESÚS EN GALILEA
1,14-6,6*a*

El relato de los tres más antiguos evangelios sobre la actuación pública de Jesús comienza con su presencia en Galilea, su patria, en oposición a Juan, que le antepone unos meses de actividad en Judea y Jerusalén y un viaje a través de Samaría (1,29-4,43). Sólo el último de los viajes de Jesús a Jerusalén narrado por Juan es recogido también por los sinópticos. Esta limitación a Galilea de entre un material mucho más amplio y rico en discursos y hechos de Jesús (cf. Jn 20,30), es característica para la forma de exposición de los tres primeros evangelios y de una importancia fundamental para la comprensión del problema sinóptico.

## Sección primera: Comienzos de la actividad pública de Jesús
1,14-45

### Programa de la predicación de Jesús
1,14s ( = Mt 4,12-17; Lc 4,14s)

[14] *Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea, donde*
*proclamaba la buena nueva de Dios,* [15] *diciendo: «Se ha cumplido el*
*tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena*
*nueva.»*

**14** El espacio de tiempo transcurrido entre la tentación y el comienzo de la predicación de Jesús en Galilea queda totalmente indeterminado. Nada se dice de lo que Jesús hizo a continuación, dónde estuvo o por qué se volvió a Galilea. Tampoco el escenario de su primera presentación pública queda determinado con más detalle. Nada de esto ofrece interés para Marcos. En cambio le resulta interesante la cronología de la redención. Sólo cuando el precursor ha terminado su obra, sale Jesús de la vida oculta.

Los v. 14s tienen el carácter de un relato sumario; también las frases de Jesús que se citan tienen que ser comprendidas como un resumen de su predicación. La noticia de la prisión del Bautista no viene dada sólo como una simple determinación temporal para la marcha de Jesús a Galilea, sino también precisamente como su motivo. El precursor «ha terminado su carrera» (cf. Act 13,25) después que Herodes Antipas, tetrarca de Galilea [1] le hizo encarcelar (cf. 6,17-29). Marcos emplea el término «entregar»; Dios es quien le entrega y le abandona al poder de sus enemigos, sus designios se cumplen en él como después en Jesús [2].

Entonces es cuando comienza Jesús, el «más poderoso», su actividad mesiánica. Este hecho no se contradice con la afirmación de Jn 3,22-4,1, según la cual Jesús predicó con anterioridad durante varios meses lo mismo que Juan y junto a él, el bautismo de penitencia, haciéndolo administrar por sus discípulos. Juan 4,1-3 expone también el motivo por el que Jesús comienza su predicación mesiánica en la «Galilea de los gentiles» (Mt 4,15) y no en la capital judía. En Jerusalén tenía que chocar desde un principio por su origen («de Galilea no viene ningún profeta» Jn 7,52) con la oposición de los círculos dirigentes judíos. En cambio, en Galilea, separada políticamente de Judea, era menos fuerte el influjo del sanedrín y de los escribas fariseos.

Allí comienza, pues, Jesús su predicación, que Marcos llama «buena nueva de Dios» [3]; «buena nueva» ( = evangelio), porque con ella se anuncia la llegada de la salvación; «de Dios», por-

1. Cf. com. a Lc 3,1.
2. Cf. com. a Mc 9,31.
3 Cf Rom 1,1; 15,16; 2Cor 11,7; 2Tes 2,2 8s

que es Dios quien entonces hace dar comienzo a nuestra salvación.

El v. 15 describe, como en programa, todo el contenido de este 15
«evangelio» de Jesús. El reino de Dios, su llegada y lo que para los hombres trae consigo formaban el tema fundamental, el único tema de la predicación de Jesús. Y porque entonces, cuando Jesús empieza su predicación, está allí el momento en el que apunta el reino de Dios, por eso es ese momento, determinado con antelación por Dios, de una magnitud única en la historia de la redención; para los hombres, a los que el reino de Dios llega, es una hora de decisión. El pecado y la tragedia de Jerusalén fue no haber sabido conocer esta hora de la gracia (Lc 19,44). El mensaje de la llegada del reino de Dios exige de los hombres penitencia, esto es, una conversión total del pensar y el querer [4], y fe. Conversión y fe forman en conjunto un solo acto, una determinada posición religiosa del hombre. Por eso la fe no es consecuencia de la conversión, sino que capacita y dispone al hombre para la conversión a Dios.

*Galilea, patria del evangelio.*

El nombre de Galilea, atestiguado por primera vez en Is 8,23, LXX, es la transcripción griega del hebreo *galil* ( = «distrito», «comarca») [5]. Galilea era la más nórdica de las tres regiones que formaban Palestina. Su conquista y colonización por las tribus de Aser, Isacar, Zabulón y Neftalí, después de la entrada de los israelitas en Palestina, se consiguió sólo lenta y trabajosamente. Esta región tenía, pues, desde un principio, una mezcla mucho más fuerte de elementos de población no israelita que las otras comarcas de Judea y Samaría; en el antiguo reino de Israel tuvo siempre la función de un dominio periférico. En el año 734 sufrió la conquista asiria y la deportación de una parte de sus habitantes (2Re 15,29). A la vuelta de los judíos de la cautividad babilónica (536), no fue incluida oficialmente en el territorio que debían repoblar.

4. Cf. exc. después de Lc 7,50
5. Cf. com. a Mt 4,16.

El príncipe hasmoneo Aristóbulo I (104/3 a. de JC) fue el primero en conquistarla y en obligar también a la parte gentil de la población a la adopción de la ley judía [6]. Esto ha dado motivo a la suposición, mantenida hasta la actualidad, de que Galilea haya sido desde la época de la conquista asiria hasta la de los Macabeos, un país habitado predominantemente por población pagana. Los asirios habrían deportado la población israelita y sustituido por otra, cuyos descendientes fueron obligados, más tarde, por Aristóbulo, a aceptar la religión judía. Sus habitantes habrían sido, pues, también en la época de Jesús, en su mayoría un pueblo de raza no judía, de prosélitos forzados. Según las investigaciones de A. Alt, estas hipótesis no coinciden con la realidad histórica. La deportación, según los procedimientos usuales (cf. 2Re 24,14-16), atañó solamente al estrato social más elevado, mientras que la gran masa del pueblo siguió permaneciendo en el país. Y de un establecimiento de colonias extranjeras, como por ejemplo tuvo lugar en Samaría (cf. 2Re 17,24), no existe noticia alguna. Así, pues, 1Mac 5,15ss sólo puede ser entendido en un sentido muy restringido y la judaización impuesta por Aristóbulo I alcanzó únicamente a los habitantes de las ciudades y los dominios parcialmente helenizados del oeste de Galilea, mientras que la población de las aldeas en el interior del país era auténticamente judía.

Pero si Galilea no fue nunca desde la inmigración de Israel en Palestina un país predominantemente gentil, tampoco puede negarse que estaba más expuesta que las demás regiones de Palestina al influjo helenístico, como lo prueban entre otros datos, los nombres griegos (Andrés, Felipe) de varios discípulos de Jesús. Para la extensión de la cultura helenística eran de una especial importancia las grandes posesiones extranjeras, esto es, helenísticas, las ciudades helenísticas, la cercanía de los territorios paganos o semipaganos, que rodeaban por todas partes como a una isla la pequeña región galilea, y además la consciente y enérgica política helenizante de Herodes el Grande y sus hijos (fundación de Tiberíades y su elección como ciudad residencial por Herodes Antipas). Pero

6 FLAVIO JOSEFO, *Ant.*, XIII, 11,3; § 319.

la población rural no debió sufrir más que un influjo muy superficial.

De Jerusalén, centro religioso del judaísmo, estaba Galilea separada por la lejanía geográfica y por la semipagana Samaría. Y desde la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.) había también una separación política con Judea. Por todos estos motivos la influencia de los escribas y su severo ideal de piedad legal era allí muy pequeña. De todos modos había sinagogas, como en todas partes donde vivían judíos, y tampoco era total la ausencia de fariseos. En las grandes fiestas también los galileos peregrinaban en gran número al templo en Jerusalén.

Económicamente era Galilea la parte más rica y fértil de Palestina; no había suelo inculto y la agricultura era floreciente [7], aunque también una gran parte del suelo estaba en manos de los latifundistas extranjeros.

En los evangelios sinópticos Galilea es el verdadero escenario de la vida y la actividad de Jesús. Con razón se le llama, pues, galileo (Mt 26,69). En Nazaret, pequeña ciudad de Galilea, vivía su madre cuando la visita del ángel (Lc 1,26). De allí partió José, después de haberla recibido en su casa, junto con ella en dirección a Belén (Lc 2,4) y allí volvió a su retorno de Egipto [8]. Allí pasó Jesús también la mayor parte de su vida, hasta que la aparición del Bautista le hizo también a él dirigirse hacia el sur, hacia Judea, junto al Jordán (Mc 1,9). Nazaret se llama, pues, con razón, su patria (Mc 6,1), aunque Belén de Judea fuera su ciudad natal. Cuando el Bautista ha terminado su obra, vuelve Jesús a Galilea y empieza allí su actividad pública [9].

Dentro de Galilea elige como centro de su actividad de predicación y taumaturgia, en primer lugar Cafarnaúm, ciudad situada junto al mar de Galilea (Mc 4,13), desde donde se extiende su fama por toda Galilea (Mc 1,28), cuyas aldeas recorre (Mc 1,38s) y donde el pueblo acude a él en masa (Mc 3,7). Allí encuentra sus primeros discípulos (Mc 1,16-20; 2,13s). Sólo de uno del círculo de los doce,

7. Cf. Flavio Josefo, BI III, 3,1; § 42s; 10,8; § 516-20.
8 Mt 2,22; cf Lc 2,39
9. Mc 1,14s; cf Jn 2,1; 4,43.

Judas Iscariote, sabemos que probablemente no era galileo (cf. com. a 3,19). También le siguen mujeres galileas [10]. Peregrinos galileos son también los que le saludan como Mesías a la entrada de Jerusalén (Mc 11,1ss). A Galilea encamina sus discípulos para el encuentro después de la resurrección [11]. Otras regiones, como la herética Samaría, sólo las toca de paso [12]. Tampoco se sabe nada de una predicación en Judea, fuera de Jerusalén. Los sinópticos dan la impresión de que Jesús se hubiera limitado casi exclusivamente a Galilea (y al territorio este del lago de Genesaret), y su marcha a Jerusalén hubiera sido sólo para encontrar allí la muerte [13]. Sólo una vez se hace una alusión a su repetida presencia en Jerusalén [14]. En cambio Juan habla con detalle de los repetidos viajes de Jesús a Jerusalén en las grandes fiestas y de su actividad pública en la ciudad, que, también según Juan, abandona siempre pronto, demasiado dominada por la influencia de sus mayores adversarios. Galilea fue siempre, pues, el verdadero escenario de su actividad mesiánica. Allí fue donde actuó más largo tiempo.

Pero tampoco parece haber recorrido *todo* el territorio en su predicación, sino haber preferido la región circundante del lago de Genesaret. La parte este de Galilea, la región junto al lago de Genesaret, es la verdadera patria del evangelio. De los lugares que Jesús recorrió predicando y curando, pocos se nombran en los evangelios —hecho comprensible dado el carácter de la tradición evangélica—, fuera de Cafarnaúm: Corazaín, Betsaida, perteneciente al territorio de Filipo [15], Nazaret (Mc 6,1-6) Naím (Lc 7,11); también la llanura de Genesar, situada en la ribera oeste del lago (Mc 6,53-56); probablemente también la región de Magdala ( = Dalmanuta) [16], en Juan además Caná [17].

Un hecho notable y seguramente no casual es que nunca se

10. Lc 8,1-3; Mc 15,41 = Mt 27,55.
11. Mc 15,41; 16,7.
12. Lc 9,51-56; Jn 4,1-43.
13. Mc 10,1; Lc 13,33.
14. Mt 23,37 = Lc 13,34.
15. Mt 11,21-23 = Lc 10,13-17.
16. Mc 8,10 = Mt 15,38. 17. Jn 2,1; 4,16.

nombra ninguna de las ciudades galileas más importantes, las que, junto a los habitantes judíos, tenían también población helenística en número considerable, como Séforis y Tiberíades, residencia del tetrarca de Galilea. Jesús parece haberlas evitado intencionadamente, porque se sabía enviado sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15,24). Sólo Magdala, que tenía también una parte considerable de población helenística, podría constituir una excepción. Pero tampoco en este caso se dice que Jesús hubiera estado en la ciudad misma.

Después del primer Pentecostés, desaparece Galilea. Galileos eran los apóstoles [18], y se habla también, una vez, de cristianos en Galilea (Act 9,31). Pero entonces es Jerusalén la que aparece en primer plano como sede de la comunidad primitiva y punto de partida de la misión cristiana.

*El reino de Dios.*

Las palabras de Jesús sobre la llegada del reino de Dios, no eran algo del todo nuevo para sus oyentes judíos, porque ya desde el AT era ésta una idea familiar al judaísmo. «La suma de las esperanzas de Israel para el futuro se compendiaba en la idea del reino de Dios» (Bousset). Reino de Dios significa, en primer lugar, el reinado, la realeza de Dios, sólo secundariamente el reino de Dios como espacio bajo su dominio. Una separación estricta entre los dos sentidos no es posible, porque el reino de Dios lo forman todos aquellos que están sujetos a su dominio. En la doctrina de Jesús se encuentran los dos sentidos indistintamente [19].

En Marcos y Lucas habla Jesús siempre de «reino de Dios», en cambio en Mateo aparece generalmente la expresión semítica «reino de los cielos» [20]. De la sola comparación de estos pasajes

18. Cf. Act 1,11; 2,7.

19. Cf Mt 6,10; 12,28; Lc 17,20, junto a Mt 5,20; 7,21; 18,3; 21,31; Mc 10,14s.23s.

20. Cf., por ejemplo, Mt 4,17 = Mc 1,15; Mt 13,11 par; Mt 5,3 = Lc 6, 20; excepciones, sólo Mt 12,28; 19,24; 21,31.43; cf. además 6,33; 13,43; 26,29, donde se dice «el reino de mi Padre».

se deduce ya que ambas expresiones tienen idéntico valor y que «cielos» se usa sólo como sustitución del nombre de Dios. En el judaísmo estaba prohibido el empleo del santo nombre de Dios [21] y sabemos que también Jesús, siguiendo este uso, empleaba perífrasis para el nombre de Dios [22] y procedía con reserva en la expresión al hablar de Dios [23]. Todo esto hace, pues, pensar que Jesús usó siempre la expresión «reino de los cielos» y no «reino de Dios». El reino de los cielos no es, pues, un reino que está o estará en los cielos, sino el reino, o mejor, el reinado del que está en el cielo; supraterreno por su origen, no por el lugar de su erección.

La idea del reinado, de la realeza de Dios, venía ya dada en el AT con el mismo concepto de Dios. Como creador del mundo y único Dios verdadero, Yahveh es también su Señor y su rey [24]. Al mismo tiempo, Dios es, de manera especial, rey de Israel, su pueblo escogido [25], porque los pueblos gentiles no reconocen su realeza. El reino establecido en Sión es sólo figura visible de este reinado de Dios. En este concepto del reinado de Dios iba además incluida la idea de su extensión posterior — real, no sólo teórica — por todos los pueblos de la tierra [26].

Este reino de Dios universal y eterno [27], que incluiría toda clase de bienes sobrenaturales y terrenos, es una realidad *escatológica* — del fin de los tiempos —, que establecerá Dios mismo sin intervención humana alguna [28]. Los justos no tienen otra posibilidad que esperar, con paciencia y confianza, la venida del día de Yahveh (Dan 11,32.35), cuando Dios dará comienzo a su reinado en sentido pleno, destruyendo todas las fuerzas que le resistan.

Esta esperanza contenía sin embargo características totalmente nacionalistas. Era precisamente en las épocas sin rey, bajo el yugo de pueblos extraños, cuando se mantenía viva la fe en lo pasajero

21. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* II, 12,4; § 275.
22. Cf. Mc 8,11 par; 11,30 par; Lc 10,20; 15,7.18.21
23. Cf. com. a Mc 10,40; 14,62; Mt 7,7s = Lc 11,9s.
24. Éx 15,18; Jer 10,10-16; Sal 95(94)3; 103(102)19; 145, etc.
25. Is 33,22; 41,21; 43,15; Sof 3,15.
26. Is 24,23; Miq 4,7; Abd 21; Zac 14,9; Sal 2; Sal 93-99.
27. Is 4,2-6; 11,1s; 65,17-26; Jer 50,20; Ez 36,25-27; Jl 2,26s.
28. Dan 2,34s 44; 7,27.

de aquella situación y en el surgir de un nuevo rey de la casa de David (cf. Act 15,16), lo que significa además que la idea de la realeza de Yahveh estaba sometida a limitaciones nacionales, y precisamente el yugo de la dominación extranjera tenía por consecuencia la fuerte matización política de las esperanzas religiosas para el futuro. El dominio del mundo «será entregado al pueblo de los santos del Altísimo» (Dan 7,27).

Hay, pues, en el AT dos direcciones diferentes sobre el reino de Dios. En una de ellas, el reino de Dios es una realidad actual y siempre presente, que no puede, con todo, ofrecer un estado de plenitud, porque Yahveh no ha implantado aún totalmente su voluntad en el mundo. Según la otra, el reino de Dios es todavía una realidad futura, cuya llegada no puede ser sino objeto de ansiosa espera.

El judaísmo tardío desarrolló en distintas direcciones la doctrina del AT sobre el reino de Dios. Por una parte se hablaba de la *actualidad interior* del reino de Dios, consistente en el libre reconocimiento de un Dios verdadero y en la observancia de la ley. La existencia del judaísmo como tal se presentaba como una prueba real de la actualidad del reino de Dios. Este reino visible de Dios estaba, pues, todavía sometido a una limitación nacional, porque se extendía solamente a Israel. Su establecimiento había tenido lugar en la alianza del Sinaí, en la que Dios manifestó su voluntad a Israel dándole la *torá,* que Israel aceptó por libre decisión de su voluntad. Y para cada judío en particular la aceptación de este reinado de Dios se hacía por la observancia de la ley. En este sentido la expresión «tomar sobre sí el yugo del reino de Dios» significaba en la teología rabínica la observancia exacta de la ley o también simplemente el rezo del *šemá,* la oración fundamental judía [29].

Esto significaba, al mismo tiempo —porque la aceptación del reino de Dios está basada en la libre decisión de voluntad del hombre como individuo—, que el reino de Dios no es algo manifiesto, sino escondido, cuya revelación, consistente en la sumisión de todos a la voluntad divina, constituía una petición continua en la oración judía. Tres veces al día rogaba cada judío por la pronta venida del

29. Cf com. a Mc 12,29s.

reino de Dios: «Apresura tu reinado sobre nosotros» (dieciocho bendiciones, 11); y en el *qaddiš* recitado en el culto de la sinagoga se decía: «Lleve Dios a efecto su reinado en vuestra vida y en vuestros días y en vida de toda la casa de Israel, con prontitud y en tiempo próximo.» El «día de Yahveh», el día del juicio, era el que traería el reino de Dios. El judaísmo tardío no dudaba que la situación de entonces no podía representar aún el estado de salvación prometido por los profetas. Porque, por una parte, el reconocimiento del reinado de Dios estaba limitado a Israel (los pueblos gentiles lo habían sacudido en los días del diluvio), y por otra, la sumisión del pueblo de Dios a los pueblos gentiles contradecía la justicia y el poder de Dios.

Bajo la opresión de la esclavitud política, la idea judía del reino de Dios sufrió una fuerte matización política. Los rasgos terrenales, materiales, de la imagen profética del futuro fueron acentuados y aumentados fuertemente, los rasgos religiosos y morales, aunque no totalmente suprimidos, pasaron a segundo término. El «día de Yahveh» fue siendo cada vez más en la conciencia popular exclusivamente el día de la venganza que aniquilaría a los enemigos de Israel, sobre todo a Roma, y traería consigo la inversión de las circunstancias políticas existentes. Aunque en último término se trataba realmente del restablecimiento del reino de David (cf. Mt 11,10) y su transformación en imperio universal, el conjunto se mantenía como reino de *Dios*, por ser Dios solo quien, sin ninguna colaboración humana, debía implantar la situación esperada.

Junto a esta opinión popular general, que formaba la esencia de la escatología nacionalista del judaísmo tardío (cuyo documento clásico es el SalSl 17), de la que también participaban los discípulos de Jesús[30], se desarrollaba en determinados círculos, originada en la desesperación de las circunstancias, una escatología trascendente y universal, que volvía sus miradas de este eón, del tiempo de este mundo actual, al tiempo futuro. En ella se abandonan las esperanzas nacionalistas de Israel. La salvación no se espera ya de una maravillosa variación de las circunstancias actuales por la inter-

30. Cf. Mc 10,35ss; Lc 24,21; Act 1,6.

vención divina, sino de una catástrofe cósmica que pondrá fin al curso actual del mundo.

Esta concepción presupone un juicio totalmente pesimista del *mundo actual*, en el que no es Dios, sino Satán con los demonios quien domina. Pero la llegada del reino de Dios traerá el aniquilamiento de todo mal, y para los justos, el retorno de las condiciones paradisíacas sobre una nueva tierra. El juicio unido con el día de Yahveh se extenderá a todos los hombres, también a los ya muertos desde hacía tiempo. Esta concepción trascendente — esto es, transterrena — del reino de Dios, no ejerció influjo alguno en los amplios estratos del pueblo y tampoco en la teología rabínica. El equivalente del reino trascendente de Dios presentado por la apocalíptica [31] es, en la doctrina de los rabinos, el «mundo futuro». Y el reino de Dios según la escatología nacionalista corriente debía, en cambio, preceder al «día de Yahveh» con la resurrección de los muertos y el juicio. Estaba, por lo tanto, sometido a limitaciones terrenas y temporales.

La doctrina de Jesús sobre el reino de Dios sólo puede comprenderse sobre este fondo ideológico judío y del AT. El reino de Dios es también, en la mayor parte de sus afirmaciones, un *concepto escatológico*, futuro, pero al mismo tiempo — en oposición a la escatología nacionalista del judaísmo —, ultraterreno, lo último, tras de lo cual ya no sigue nada; corresponde al «mundo futuro» de la teología rabínica [32]. Es — como aparece ya en Juan Bautista — una ordenación de las cosas futuras, opuesta a la del mundo actual, en la que dominará exclusivamente la voluntad de Dios, en la que «Dios lo sea todo en todos» (1Cor 15,28). Dios solo es quien hará llegar este estado de salvación. Con la predicación de Jesús sobre el reino de Dios va unida la exhortación a la moralidad del actuar humano; pero esto no significa que sean los hombres quienes así consigan, «edifiquen», el reino de Dios, sino sólo la condición bajo la cual pueden ellos «entrar en el reino». Para los hombres el reino de Dios significa la «vida eterna» [33]. La expresión «eterno» es aquí

31. Cf. com. a Mc 13,32.
32. Cf. Mt 6,9; Mc 14,25.
33. Cf. Mc 9,43-47; 10,17 24s; Mt 25,34.46.

más bien concepto de cualidad, que no temporal (= sin fin). Y como el reino de Dios es la suma de la bienaventuranza, de la «salvación» o de la «vida», por eso su mensaje se llama «evangelio». Pero por significar también sumisión de la voluntad humana a la divina, no es para los hombres solamente don, gracia [34], sino también quehacer, y por eso comienza el anuncio del mensaje con una llamada a la conversión.

En algunos pasajes, el reino de Dios se describe realmente con alegorías terrenas, materiales [35]. Pero estas imágenes, sobre todo la del banquete, tomadas del lenguaje simbólico del AT, no llegan nunca a una descripción más detallada y no pretenden, de ningún modo, ser comprendidas como descripciones reales del reino de Dios, sino que están más bien condicionadas por el hecho de que sólo puede hablarse de las cosas eternas en símbolos tomados de la realidad terrena. Pero según Mc 12,24s, las formas de vida en el reino de Dios son distintas de las terrenas. Y aquí hay una decidida distinción entre la doctrina de Jesús y la concepción judía, tanto de la apocalíptica, como de la teología rabínica, para los que la vida en el «mundo futuro», después de la resurrección, significaba el retorno a las mismas circunstancias aproximadamente, sólo perfeccionadas y elevadas, de «este eón» [36].

Tampoco de la idea popular judía de limitación nacionalista en el reino de Dios hay nada en la doctrina de Jesús, lo mismo que están también suprimidos todos los rasgos políticos o los fuertemente eudemonistas que destacan el bienestar material de los hombres. Es verdad que Jesús llama repetidas veces al reino de Dios una paga. Pero de otra naturaleza que la de las ideas judías corrientes. Tampoco una paga en el sentido de la justicia de las obras farisea [37]. El reino de Dios saciará la nostalgia humana de felicidad y, sobre todo, toda ansia verdaderamente piadosa (Mt 5,3ss). Totalmente excluido queda el odio hacia el mundo gentil, tan característico de la ideología

34. Cf. Mc 10,15; Lc 12,32.

35. Mc 10,40; 14,25 = Lc 22,18; Mt 8,11 = Lc 13,28s; Mt 22,1ss = Lc 14,16ss; Lc 22,30.

36. Cf. com. a Mc 12,25.

37. Cf. el exc. después de Mt 20,16.

judía sobre el reino de Dios. En la doctrina de Jesús no hay ya ningún lugar para un castigo de parte de Dios o de su Mesías sobre los enemigos políticos de Israel. El juicio con el que el reino de Dios da comienzo, tiene más bien lugar sobre cada uno en particular y exclusivamente con relación a su cualidad moral. En el reino de Dios entrarán también muchos gentiles, mientras que, por el contrario, precisamente «los hijos del reino», los incrédulos judíos, serán excluidos de él [38].

La pertenencia al «pueblo elegido», la descendencia de Abraham, no ofrece garantía alguna para la participación en el futuro reino de Dios — en fuerte oposición con la idea judía corriente de que «todo Israel tiene participación en el mundo futuro» — pero en consonancia con los profetas del AT, según los cuales sólo un «resto santo» escapará al juicio airado del «día de Yahveh» [39] y con la predicación del Bautista [40].

El hecho de que Jesús haga depender la entrada en el reino de Dios del cumplimiento de la divina voluntad y de una determinada posición y merecimientos por parte del hombre en cuanto individuo [41], da a su doctrina un carácter individualista (valorador de la persona humana como individuo) y expresamente moral. Aquí está el verdadero motivo para la supresión de la limitación nacionalista del reino de Dios y la total desaparición de todo rasgo político. El reino de Dios predicado por Jesús está menos en contradicción con los reinos paganos de este mundo (en el evangelio se habla solamente de la oposición existente entre sus principios fundamentales: Mc 10,42-44; el pago de los tributos al emperador no significa menoscabo para el reino de Dios: Mc 12,16s), como en Daniel y luego de nuevo en el Apocalipsis de Juan, que con el reino de Satán [42].

Los discípulos deben pedir en la oración «la liberación del mal» (Mt 6,13), no la libertad política frente al imperio romano. La doc-

38. Mt 8,11ss = Lc 13,28s; Mc 2,17; 4,10-12; 12,9; Lc 22,24.
39. Is 7,3; 10,10s; Miq 2,12s; 4,6s; Sof 3,12ss.
40. Mt 3,7-10 = Lc 3,7-9.
41. Mt 7,21-23; 25,31-40.
42. Mt 12,25-28 = Lc 11,17-20.

trina de Jesús sobre el reino de Dios priva de sus fundamentos religiosos a la conciencia nacional judía. Jesús habla expresamente de supuestos religiosos y morales para la entrada en el reino. Los «pobres» y los afligidos, desengañados de este mundo, los que tienen hambre de justicia, los de corazón recto y los que hacen la paz (Mt 5,3-10), los «pequeños» [43] son los que entrarán en el reino. Sólo quien como un niño acoge el reino de Dios (Mc 10,14ss), lo conseguirá. Se exige el bien obrar (Mt 10,16) y la observancia de los mandamientos [44].

En el día del juicio serán las obras de amor que el hombre haya realizado o haya omitido, las que decidirán si entrará en el reino o será excluido de él para caer en la perdición eterna (Mt 25,31-46). Como condiciones fundamentales se exigen la conversión (Lc 13,1-4) y la fe (Mc 1,15). Y esta exhortación a la conversión se refiere al pueblo judío en su totalidad, no sólo a los «recaudadores de impuestos y los pecadores». Con esta exhortación general a la conversión, Jesús declara que la piedad farisea, a pesar de su posible sinceridad, es insuficiente e inválida (Mt 5,20), y simple engaño propio la seguridad en sí misma (Lc 18,9-14) que la caracteriza. Los publicanos y las prostitutas que sigan el llamamiento a la conversión, entrarán en el reino de Dios antes que los fariseos [45].

Un rasgo que destaca especialmente en la predicación de Jesús sobre el reino de Dios es, además de su carácter puramente espiritual, o sea, religioso y moral, su inexorable seriedad. Los hombres quedan, al oir este mensaje, ante la necesidad de una decisión, de un sí o un no, que no tolera ni aplazamiento [46], ni — el signo de las cosas a medias — compromisos [47], sino que trae la exigencia de una entrega total, sin reservas. Toda consideración de tipo humano, aun los más elementales deberes del amor y la piedad natural tienen que quedar en segundo término a su lado, y hasta los mismos lazos de familia, rotos (Mc 10,29). Quien una vez se ha decidido por ello,

43 Mt 11,25 = Lc 10,21
44. Mt 19,17; Lc 10,28.
45. Mt 21,31s; Lc 7,29s.
46. Mt 8,21s = Lc 9,59s.
47. Mt 6,24 = Lc 16,13.

no debe volver ni un momento la vista atrás (Lc 9,62). Todo cuidado humano debe ceder ante éste, el único importante[48], y todos los demás bienes y valores que por el hombre puedan ser ambicionados, carecen de valor, no tienen importancia en su comparación, porque son pasajeros[49]. Por conseguir el reino, debe el hombre estar dispuesto a perderlo todo (Mt 13,44-46), a desprenderse de la riqueza, impedimento enorme para la consecución del reino (Mc 10,23-27), y, en lucha con las malas inclinaciones, que traen por consecuencia la pérdida del reino de Dios, a sacarse los ojos, a la propia mutilación, y al sufrimiento por seguir a Jesús y a la negación del propio yo (Mc 8,34-38).

De especial significación es el puesto que Jesús mismo se asigna en el reino de Dios. El puesto de Jesús en el reino de Dios es mucho más alto que el del Mesías judío. El Mesías de la ideología nacionalista sobre el reino de Dios tenía sólo la tarea, como simple vástago humano de David, de restablecer su reino, o como celestial Hijo del hombre en la escatología trascendente, la dignidad de juez vengador, dada por Dios, sobre los enemigos. Jesús en cambio es el heraldo y el portador del reino de Dios, entonces y luego como futuro juez del mundo. El reino de Dios está presente ya con su persona y su obra, aunque escatológicamente según su esencia. Igual importancia tiene el hecho de que Jesús une la entrada en el reino de Dios a la relación con su persona[50].

El reino de Dios aparece, pues, claramente en la mayoría de las manifestaciones de Jesús como algo futuro y ultraterreno (escatológico y trascendente), un objeto de espera. Pero también se habla algunas veces de su actualidad[51], sin que sea posible ver en estas manifestaciones sólo una actualización de tipo profético. Este doble carácter del reino de Dios corresponde también a la concepción judía, de la que Jesús parte, pero con la diferencia de que en la doctrina de Jesús la presencia del reino de Dios no está solamente

48 Mt 6,25-34 = Lc 12,22-30

49 Mt 6,19-21 = Lc 12,33s

50. Cf com. a Mc 8,33.

51. Cf. Mc 4,26 29; 4,30-32; Mt 13,24-30; 13,33 = Lc 13,20s; Mt 13, 47-50

en lo escondido, sino que es también algo manifiesto en la persona y en la obra de Jesús, aunque sólo para los ojos creyentes. Porque se trata esencialmente de un misterio que sólo comprenden aquellos a quienes él se lo revela (Mc 4,10-12).

Con la persona y la obra de Jesús como hijo de Dios y Mesías, se ha hecho presente el mundo futuro, la vida eterna con su vigor divino, el eón futuro se introduce con él en «este eón». Esta presencia del reino de Dios se actualiza en forma pública en las expulsiones de demonios de Jesús y sus discípulos, en la lucha victoriosa contra Satán, «príncipe de este mundo» [52]. También en los pasajes Mt 11,12 = Lc 16,16 y Mt 21,43 se designa el reino de Dios como presente. Jesús afirma que, con su presencia, ha dado comienzo el reino de Dios anunciado por los profetas del AT [53].

Pero Jesús no hace distinción alguna entre el reino de Dios presente y el futuro. Aun en su presencia sigue siendo un único reino escatológico. Sólo su revelación y el despliegue de su poder están al presente limitados, porque el eón presente y las condiciones que consigo lleva (muerte y tentación al pecado, a cuyo poder están expuestos los mismos discípulos), todavía siguen existiendo. Será el juicio final, que precederá a su segunda venida, el que dará fin a este eón, con el aniquilamiento definitivo del mal y llevará el reino de Dios a su plena y definitiva revelación. También las parábolas de Mc 4 describen el reino de Dios como algo presente. Pero no pueden interpretarse como referidas al desarrollo natural del reino de Dios como una comunidad visible o a la progresiva cristianización del mundo, sino que pretenden más bien poner de manifiesto que el reino de Dios se impondrá, sin intervención humana alguna, por su propia fuerza vital.

Puesto que el reino de Dios es, según la doctrina de Jesús, una entidad escatológica (futura) y ultraterrena, no puede ser identificado con la Iglesia, en cuanto ésta está vinculada al mundo presente. La Iglesia no es, desde luego, una organización simplemente

52. Mt 12,28 = Lc 11,20; Lc 10,17s; Mc 3,23-27; cf. el exc. *Jesús y la curación de los endemoniados*, hacia el final; cf., además, la contestación de Jesús a la pregunta del Bautista: Mt 11,2-6 = Lc 7,22s

53. Lc 4,17-21; Mt 13,16s = Lc 10,23s.

humana, surgida de la libre unión de los creyentes, hecha de abajo hacia arriba, sino que está fundada por Jesús mismo, Mesías y portador del reino de Dios (Mt 16,17-19), para la propagación del reino de Dios en el mundo, para predicar su mensaje, armada además con las fuerzas del reino de Dios. La Iglesia es la sede donde actúan las fuerzas y los dones del reino de Dios que se acerca. Pedro, destinado a ser piedra fundamental de la Iglesia, recibe también de Jesús «las llaves del reino de los cielos». La Iglesia es, como nuevo Israel, la comunidad de los llamados por Dios a heredar un día «el reino» (Lc 12,32). Tiene la garantía de no ser vencida por el poder de la muerte, sin quedar por esto excluida de la exposición continua al influjo de este eón y su príncipe Satán. Por eso la pertenencia a ella no garantiza todavía la futura posesión del reino [54].

Mientras la doctrina de la llegada del reino de Dios forma el tema fundamental de toda la predicación de Jesús, en los demás escritos del NT queda notablemente en segundo término. Después de la resurrección de Jesús, el interés del cristianismo se centra en la persona de Jesús y su obra redentora, y la espera de la venida del reino de Dios queda sustituida por la de la nueva venida del Señor en su gloria.

## Llamamiento de los primeros discípulos
## 1,16-20 (= Mt 4,18-22; cf. Lc 5,1-11)

16 *Caminando a lo largo del mar de Galilea, vio a Simón y a su*
*hermano Andrés, que estaban echando las redes en el mar, pues eran*
*pescadores.* 17 *Y Jesús les dijo: «Venid en pos de mí, y yo haré que*
*seáis pescadores de hombres.»* 18 *Ellos, al instante, dejaron las redes*
*y se fueron tras él.* 19 *Pasando un poco más adelante, vio a Santiago,*
*hijo de Zebedeo, y a su hermano Juan, que estaban remendando las*
*redes dentro de la barca.* 20 *Los llamó en seguida. Y ellos, dejando*
*en la barca a su padre Zebedeo con los jornaleros, se fueron en pos*
*de él.*

54. Mt 7,21-23; 25,11-13.30.45.

Marcos no pretende transmitirnos una descripción por estricto orden histórico y, aún menos, totalmente completa, sino que se limita a la narración de diferentes sucesos aislados importantes («perícopas»), entre los que sólo en muy pocos casos existe una relación temporal inmediata. El episodio que antecede no sólo interesa a Marcos como ineludible supuesto para 1,29-31 y 1,35-39, sino también por sí mismo. Se trata de mostrar la manera como Jesús ganó a sus discípulos. Supuesto para la posibilidad de esta escena es que la predicación de Jesús ha dado ya comienzo, por el momento con Cafarnaúm como centro (cf. Mt 4,12). Pero el tiempo transcurrido desde entonces no interesa al evangelista.

**16** Es evidente, sin embargo, que al llamamiento a los dos grupos de discípulos no viene de un desconocido para ellos. El lago de Genesaret, famoso por su riqueza en pesca, llamado también «lago de Tiberíades» (Jn 21,1), o, como en los evangelios, «mar de Galilea», debe su nombre a la llanura situada en su ribera noroeste (cf. 6,53). Tiene una longitud de 21 km y hasta 11 de ancho y está casi totalmente rodeado de montes. Su nivel está 208 m bajo el Mediterráneo.

**17** El llamamiento de Jesús, realizado mientras los cuatro hombres están dedicados a su trabajo, significa al mismo tiempo la exhortación al abandono de su profesión habitual. No se trata de una compañía temporal, sino de que le sigan para toda la vida. La imagen de pescadores de hombres, aunque aquí está empleada con referencia al trabajo habitual de los llamados, está atestiguada ya en otras ocasiones [55], pero en este caso sin sentido peyorativo.

**19** El v. 19 quiere decir, probablemente, que el llamamiento a los dos segundos hermanos tuvo lugar inmediatamente después que el de los primeros. Según Lc 5,1-11 (que solamente puede ser un relato paralelo procedente de otra fuente), los dos grupos de hermanos eran compañeros de trabajo, no sólo de profesión, y el llamamiento de Jesús va precedido de un milagro. En cambio en Marcos aparecen el llamamiento de los cuatro y su inmediata aceptación inmotivados

55. Cf. Jer 16,16; Prov 6,26.

psicológicamente. El relato deja ver, pues, más de lo que dice. No puede tratarse de un primer encuentro entre Jesús y estos cuatro hombres. Los cuatro saben quién es Jesús y lo que se exige de ellos; no es que procedan irreflexivamente (cf. Lc 14,28-33). El silencio de Marcos sobre estas circunstancias muestra que lo que le interesa únicamente es el hecho del llamamiento. La escena nos deja ver la grandeza de sus personajes; Jesús puede exigir un sacrificio semejante y toca con su palabra inmediatamente el corazón de los cuatro hombres y ellos perciben en esta vocación la voz de Dios y sin necesidad de larga meditación, aunque no irreflexivamente, la siguen. Del proceso interior no dice nada el relato evangélico, que refiere solamente las circunstancias exteriores. Pero precisamente en esto es característica la perícopa para la forma de transmisión evangélica, narración de diferentes sucesos aislados, sin pretensión de un estricto orden histórico en el tiempo. Sólo una frase posterior de Pedro (Mc 10,28), atestigua todavía la magnitud moral de su decisión. Sobre la diferencia entre la vocación de los discípulos de Jesús y la forma en que los rabinos ganaban los suyos, cf. com. a 3,13.

La mención expresa de los jornaleros, no quiere hacer notar **20**
la cuantía de las riquezas que abandonan, sino el hecho de que la decisión de los hijos no deja al padre en situación apurada o de necesidad. Según Jn 1,35-42, Pedro y Andrés eran ya antes seguidores de Jesús [56]. Marcos narra solamente la vocación de estos cuatro discípulos y luego la de Leví (2,13ss).

## *Un sábado en Cafarnaúm*
## 1,21-39 (= Mt 4,23-25; 7,28s; 8,14-17; Lc 4,31-44)

Las cuatro escenas que siguen están reunidas formando cierta unidad espacial y temporal y ofrecen un cuadro gráfico de la actuación de Jesús en su primera época y de la impresión que produce en el pueblo.

56. Cf. el exc. después de Jn 1,35-51.

## Jesús se presenta, por primera vez, en la sinagoga de Cafarnaúm 1,21-28 (= Lc 4,31-37; cf. Mt 7,28s)

[21] *Llegan a Cafarnaúm; y luego, en sábado, entró en la sinagoga*
*y enseñaba.* [22] *Todos se maravillaban de su manera de enseñar, pues*
*les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas.*
[23] *Había entonces en aquella sinagoga un hombre poseído de un*
*espíritu impuro que comenzó a gritar:* [24] *«¿Qué tenemos nosotros que*
*ver contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a acabar con nosotros? Yo*
*sé bien quién eres: ¡el Santo de Dios!»* [25] *Pero Jesús le increpó con*
*imperio: «Enmudece y sal de este hombre.»* [26] *Entonces el Espíritu*
*impuro, agitándolo con violentas convulsiones a la vez que le hacía*
*dar grandes alaridos, salió de él.* [27] *Quedaron todos llenos de estupor,*
*tanto que se preguntaban unos a otros: «¿Qué es esto? ¡Qué doctri-*
*na tan nueva y con qué autoridad! Incluso manda a los espíritus im-*
*puros, y ellos le obedecen.»* [28] *Con ello se extendió rápidamente su*
*fama por todas partes a todos los confines de Galilea.*

**21** Es precisamente un sábado cuando Jesús, según parece, por primera vez, como muestra lo que sigue, visita la pequeña ciudad de Cafarnaúm (= «aldea de Nahúm» o «aldea de la consolación», situada probablemente una hora al oeste de la desembocadura del Jordán en el lago, hoy Tell Hum). No está claro qué relación guarda esta visita de la ciudad con la de Jn 2,12. Según Mt 4,13, Jesús estableció aquí su residencia, quizá en casa de Pedro, cuando abandonó su ciudad Nazaret [57]. El motivo por el que Jesús escogió precisamente esta ciudad como punto de partida de su actividad mesiánica, podemos sólo suponerlo. Cafarnaúm estaba situada en la importante y antiquísima vía comercial de Damasco al mar Mediterráneo («el camino del mar» [58]), tenía una estación aduanera (Mc 2,14) y una guarnición (Mt 8,5). Entre este relato y el anterior no existe relación inmediata alguna. Jesús llamó a los cuatro discípulos cuando se encontraban en el trabajo, circunstancia que indica que el hecho no tuvo lugar en sábado. Hay que pensar, pues, en un intermedio de

57. Cf. Mt 9,1; 11,23. 58. Cf Is 8,23 = Mt 4,15.

tiempo o antes o después del v. 21*a*. Esto muestra que Marcos no sigue en su narración un estricto orden cronológico, sino que va enlazando relatos distintos transmitidos aisladamente. La partícula «luego», empleada con tanta frecuencia, no puede, pues, ni aquí ni en otras ocasiones, ser entendida demasiado literalmente; se trata sólo de un giro de enlace, que Mateo y Lucas omiten casi siempre en los relatos paralelos. Los v. 21*b*-22 podrían también entenderse como relato sumario («los sábados iba a la sinagoga»), para caracterizar la forma de la actividad doctrinal de Jesús. El v. 22, sobre la impresión producida por la predicación de Jesús, lo ha colocado Mateo como nota final de su sermón de la montaña. Pero el v. 23 y sobre todo el 27*a*, que se refiere al 22, hablan en favor de que también hay que interpretar como referidos a un hecho único los v. 21s, aunque sin duda de carácter típico. El v. 21*b* tiene una transmisión muy varia. Quizá el texto original era simplemente: «Y después, el sábado estuvo predicando en la sinagoga.» Jesús predica su nuevo mensaje en el marco del culto divino de la sinagoga [59], donde todo varón israelita adulto tenía derecho a tomar la palabra para un discurso religioso después de la lectura del texto sagrado [60]. Jesús no escoge como escenario de su predicación el desierto como el Bautista, ni hace venir al pueblo hacia sí, sino que es él quien va en busca del pueblo.

Es característica de la forma de exposición de Marcos la refe- **22**
rencia a la poderosa impresión que las palabras de Jesús producen [61], pero limitándose, sin más detalles, a hacer constar el hecho simplemente. Una excepción es 1,14s. La impresión producida en el pueblo queda doblemente caracterizada: Jesús habla «como quien tiene autoridad (de Dios)», frase que no puede referirse a la impresionante forma de su elocuencia, sino al contenido mismo de su predicación; «y no como los escribas», quienes como teólogos debían limitarse a discutir los preceptos reconocidos de la ley oral o escrita y exponer su interpretación de la tradición *(halaka)* con referencia

59. Cf. Mc 1,39; 3,1; 6,2; Mt 9,35.
60. Cf. com. a Lc 4,16ss.
61. Cf. Mc 6,2; 7,37; 10,26; 11.18.

expresa a las autoridades de la erudición antigua [62]. Jesús, cuando tomaba la palabra en el culto divino de la sinagoga, se atenía sin duda a la práctica tradicional, refiriendo su predicación a lo que se acababa de leer en la Escritura (cf. Lc 4,16ss); Jesús reconoció siempre la Escritura como contenido de la revelación de Dios y solía remitir a ella muchas veces en su predicación [63]. Sin embargo, su predicación es algo más que simple interpretación de las Escrituras; y cuando lo es, se distingue totalmente de la forma de exposición casuística de los rabinos. Sobre todo, hablaba Jesús en virtud de autoridad propia, fundada en la conciencia de su misión y de su filiación divina [64]. También el pueblo sentía en su personalidad algo más que la de un simple teólogo. En cambio, en la *forma externa*, su manera de enseñar era muy semejante a la de los escribas. La forma concisa y gráfica de sus distintas sentencias y sus parábolas con imágenes tomadas de la naturaleza y de la vida del pueblo, tienen también muchos paralelos rabínicos, aunque éstos carezcan, por lo general, de la viva fuerza impresionante, de la belleza poética y la profundidad de las palabras de Jesús. Mateo, en quien esta escena falta, ha colocado este v., en forma muy apropiada, al final del sermón de la montaña.

23s La impresión producida sobre los oyentes se aumenta aún más por el inmediato encuentro de Jesús con un poseso, que trae consigo una nueva revelación de su poder. Las palabras del poseso —con resonancias de 1Re 17,18—, no son en realidad de él, sino del «espíritu impuro» que le posee y le trata como instrumento sin voluntad (cf. 5,1-20). Estas palabras prueban un saber sobrehumano. El demonio habla tan pronto en singular como en plural (en nombre de toda su especie). Reconoce en Jesús al «santo de Dios» (cf. Jn 6,69). Esta expresión no es ni un nombre judío del Mesías, ni una forma corriente en el cristianismo primitivo. Designa a Jesús como un ser en especial relación con Dios, que ha venido con «espíritu santo», es decir, provisto de poder divino, a aniquilar el poder del demonio sobre los hombres y a destruir con ello su rei-

62. Cf. com. a Mc 2,1-12.
63. Cf. exc. después de Mt 5,20.
64. Cf. com. a Mc 1,38 y 8,33.

nado (cf. 3,27). Al sentirse amenazado por Jesús, busca el demonio protegerse contra él llamándole por su verdadero nombre.

Sus palabras no son, pues, una confesión, sino una fórmula de **25s** defensa. Jesús no vence a los demonios por medio de prolijas fórmulas de conjuro, sino por el solo poder de su palabra soberana. El demonio es obligado a abandonar su víctima, sin serle tampoco permitido que sea él quien descubra el misterio [65] de la mesianidad de Jesús [66].

La impresión en los presentes es de horror y sorpresa [67], y la **27** consecuencia, una viva discusión sobre la personalidad de Jesús. Esta impresión la producen la predicación y el milagro a un tiempo. Pero como Mesías y como hijo de Dios no es reconocido Jesús por el pueblo. Ni en aquella ocasión —lo que es todavía disculpable—, ni tampoco más tarde.

La «confesión» del demonio vencido no hace la menor impre- **28** sión. Pero la noticia de este hombre poderoso y enigmático se extiende de boca en boca por toda Galilea. Sobre el proceder del poseso después de su curación, no se dice nada. Porque evidentemente el relato pretende sólo presentar a Jesús como Señor sobre los demonios, y esto es lo único que interesa.

*Jesús y la curación de los endemoniados.*

La creencia en los demonios y en su actuación dañosa en el mundo desempeña un papel secundario en la religión del AT. En un principio tampoco existe relación alguna entre ellos y Satán. También de éste se hace mención sólo en muy contadas ocasiones. En Zac 3,1s y Job 1-2, se le sitúa en la corte de Dios, donde se le asigna el papel de un fiscal o acusador celestial. En el libro de Job es también Satán el causante de todas las desgracias que sobre él vienen. En 1Par 21,1, clara modificación de una afirmación referida originariamente a Dios (2Sam 24,1), aparece como tentador. La manifestación más importante del AT sobre Satán se encuentra en

65. Cf. com. a Mc 8,30.
66. Cf. Mc 1,34; 3,11s.
67. Cf. Mc 4,41; 5,42.

Sab 2,24, que atribuye a la envidia del demonio el hecho de la venida de la muerte al mundo. Sin duda se trata de una referencia a la narración de la caída de los primeros padres (Gén 3), equiparándose a Satán con la serpiente del paraíso. La escasa significación que la creencia en el diablo y en los demonios tiene en la religión israelita, frente a su fuerte desarrollo en todos los pueblos circundantes (egipcios, babilonios, asirios, persas), prueba la fuerza del monoteísmo israelita. Yahveh es no sólo el único Dios, sino también la càusa de todo; de Él nos viene tanto la salud como la desgracia (cf. Am 3,6); Yahveh no tolera junto a sí ni otros dioses, ni clase alguna de ser demoníaco.

Mucho más fuerte es la creencia en demonios y en Satán en la religión del judaísmo tardío, favorecida sin duda por la influencia del parsismo. Por eso el papel de Satán es también distinto. Su residencia deja de ser la corte divina, y aparece como el adversario absoluto de Dios y de los hombres, cuyo intento es la destrucción de los planes salvadores divinos y la reducción de Israel al apartamiento de Dios y al pecado en todas sus formas, para presentarse luego de nuevo en el papel de acusador. Si Dios es el bueno, Satán es el Malo por antonomasia. Pero la fuerza del monoteísmo judío no dejó llegar a la formación de un dualismo, como el que se encuentra, por ejemplo, en el parsismo. Satán sigue siendo criatura de Dios, aunque su más encarnizado adversario. Al problema de su origen se contesta considerándole como un ángel caído, siendo la soberbia la causa de su caída de la cercanía de Dios. Los demás espíritus malos, los demonios, forman un reino bajo su dominio. El mundo entero se considera poblado de demonios, que encuentran su habitación por todas partes, en la tierra y en los aires, y pueden también apoderarse de los hombres y habitar en ellos. Su actividad se reduce a atormentar y destruir. Les son atribuidas toda clase de calamidades posibles, en especial enfermedades (cf. Lc 13,10-17), catástrofes naturales, necesidad, pobreza y la muerte. Su actuación también como inductores de los hombres al mal, se encuentra mencionada solamente en el libro de los Jubileos [68] y en los TestXII [69].

68. Jub 7,27; 10,1; 11,4; 12,20

69. TestZab 9; TestAser 6.

Son de naturaleza espiritual y el nombre de espíritus impuros o espíritus malos lo reciben porque están al servicio de Satán y forman su reino. Pero aunque, por su carácter de servidores de Satán, son enemigos tanto de Dios como de los hombres, están, sin embargo, según la doctrina judía, al servicio de Dios, en cuanto son una especie de ángeles vengadores divinos, cuando Dios «les da poder para cumplir en la tierra los castigos que por el pecado son impuestos a los hombres» (Billerbeck). Por esto, en su actividad, dependen de la voluntad de Dios y no pueden dañar a los hombres libre y arbitrariamente.

Pero esta concepción no está mantenida consecuentemente en la teología judía; porque los demonios pueden dañar no solamente a los malos, de modo que su actuación fuera siempre un castigo impuesto por Dios, sino también a los justos. Y por otra parte el judaísmo conocía también toda clase de medios defensivos contra ellos, por ejemplo las filacterias, que servían como amuletos (cf. Mt 23,5), especialmente el exorcismo, la expulsión de los demonios de sus víctimas por medio de conjuros o también por magia [70]. La destrucción definitiva de su poder era esperada de la época mesiánica (cf. 1Henoc 69,27). Esta doctrina sobre los demonios es la que encontramos de nuevo, con ciertas variaciones, en los sinópticos (pero no en Juan, que no habla nunca de expulsiones de demonios; sólo se encuentra en varias ocasiones la expresión «tienes un demonio» con el sentido de «estás loco») [71]. La misma es también la doctrina de Jesús.

Los evangelios sinópticos hablan de «espíritus impuros», «espíritus malos» o «demonios», que (a veces en gran número) [72] se han posesionado de determinadas personas y que son expulsados de ellas por Jesús y sus discípulos [73]. Con esta posesión demoníaca van unidas regularmente graves perturbaciones corporales y psíquicas del poseso, como mudez [74], sordera (Mt 9,32), ceguera (Mt 12,22),

70. Cf. Mt 12,27 = Lc 11,9; Mc 9,38.
71. Cf. Jn 7,20; 8,48s.52; 10,20.
72. Cf. Mc 5,9.11; Mt 12,45; Lc 8,2.
73. Mc 6,13; Lc 10,17-20; cf. también Act 16,16-18; 19,13-16.
74 Mc 9,17; Lc 11,14.

graves parálisis (Lc 13,11), epilepsia (Mc 9,14-29), locura (Mc 5,1ss). Todas estas enfermedades son descritas como consecuencia de la posesión demoníaca, distinguiéndose claramente entre la posesión misma y la enfermedad [75]. Tampoco son reducidas todas las enfermedades a influjo demoníaco. Nunca son además los posesos descritos como hombres moralmente malos, sino más bien como víctimas indefensas o involuntarias de poderes satánicos. Nunca se dice, ni se da a entender siquiera, que la posesión demoníaca sea un castigo a pecados anteriores. Por otra parte, tampoco se habla nunca de que los demonios induzcan sus víctimas a cometer acciones inmorales o que pretendan lanzarlas a la perdición eterna, quehacer que se atribuye única y exclusivamente a Satán mismo. Los demonios, aunque operarios suyos, pretenden únicamente atormentar a los hombres. La lucha de Jesús contra ellos no es, por tanto, una lucha contra el pecado. Judas, cuya traición a Jesús se realizó bajo el influjo del demonio [76], no es presentado, sin embargo, como un poseso. Los demonios como operarios de Satán, son enemigos de Dios y de los hombres, y la desgracia que ocasionan contradice la voluntad de Dios. No son ya, como en el judaísmo, ángeles vengadores divinos, y las expulsiones de demonios obradas por Jesús y sus discípulos forman parte de su lucha contra el poderío de Satán. Lo más sorprendente en los casos de posesión demoníaca narrados en los evangelios sinópticos es su gran frecuencia [77].

La crítica negadora, por sistema, de los milagros evangélicos ha visto en ello desde J.S. Semler (1779) solamente diversas formas de enfermedades nerviosas o mentales, en especial histeria, locura maníaco-depresiva, desdoblamiento de la personalidad. Esta crítica llama la atención sobre el innegable hecho de que en todas las religiones del ámbito del cristianismo primitivo — egipcios, babilonios, iranios, griegos y en el judaísmo — tenía un importante papel la creencia en los demonios y, en consecuencia, la magia, que dio origen a un determinado método para la defensa contra ellos. Según esta teoría, no sólo la tradición evangélica, sino también el

75. Mt 4,24; Mc 1,34; 3,10s; 6,13; Lc 7,21; 13,32; cf también Jn 10,20
76. Lc 22,3; Jn 13,27.
77. Cf Mc 1,32; 3,11; Lc 8,2s

mismo Jesús, habría participado de la concepción limitada de su época y visto acción demoníaca, donde sólo había estados naturales de enfermedad, puesto que al faltarle los conocimientos de la psiquiatría moderna no tenía tampoco la posibilidad para una recta comprensión de estos casos, de cuya historicidad no puede, en general, dudarse. Pero, en realidad, la explicación psiquiátrica de los relatos evangélicos sobre posesión demoníaca no facilita apenas la comprensión de su extraordinaria frecuencia. Asimismo se hacen difícilmente comprensibles, sin la presencia del milagro, las numerosas «curaciones» de los posesos. Es, sobre todo, el proceder de los posesos frente a Jesús lo que habla en contra de esta explicación psiquiátrica de los casos de posesión. No hay ni un solo caso de desdoblamiento de la personalidad, ningún ejemplo de que un poseso actúe en contra de la voluntad del demonio que en él habita. La actuación de los posesos, lo mismo que sus palabras, son presentadas más bien siempre como manifestaciones del demonio, cuyo instrumento son. De aquí su resistencia a la cercanía de Jesús [78].

Llama especialmente la atención el hecho de que son ellos quienes única y exclusivamente reconocen y confiesan a Jesús como el Mesías [79], demostrando así un conocimiento sobre la persona de Jesús superior a todo su ambiente. Jesús, al «curarlos», no apela nunca a su voluntad, sino al demonio que los posee y les ata la voluntad haciéndoles imposible toda libre decisión. El relato de la curación del poseso de Gerasa (Mc 5,1-20) se resiste especialmente a una explicación natural satisfactoria. Pero no sería lógico rechazar como «una estilización tardía de la tradición» aquellos rasgos del relato evangélico que se resisten a una explicación psiquiátrica, y precisamente por esto. En la forma en que Jesús trata a los posesos faltan en absoluto las fórmulas y las prácticas mágicas generalmente usuales. La expulsión de los demonios tiene lugar única y exclusivamente por el «dedo» o el «espíritu de Dios» [80], por la palabra soberana de Jesús, que nada tiene que ver con fórmulas determinadas, incondicionada en sus resultados. En la

78. Mc 1,23s; 5,10
79. Mc 1,34; 3,11; 5,7
80 Lc 11,20 = Mt 12,28

curación de la hija posesa de la sirofenicia, que ocurre a distancia (Mc 7,24-30), es además imposible todo influjo psíquico inmediato. Tampoco es la pregunta por el nombre, como en el caso del poseso de Gerasa (Mc 5,9), lo que concede a Jesús su poder sobre los demonios, como lo muestra el contexto. Pues las expulsiones de demonios, junto a los demás hechos milagrosos, citados por los evangelistas, se aducen como pruebas del poder divino de Jesús.

El hecho de su impugnación por los fariseos y de su atribución a un pacto con el mismo Satán, lo declara Jesús como el más grave e imperdonable pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3,28s). *Las expulsiones de demonios, según el testimonio del mismo Jesús,* no están hechas en primer término como un beneficio para los hombres, sino que constituyen una parte de su lucha contra el «*príncipe de este mundo*» (Jn 12,31), Satán o Beelcebul (Mc 3,22s), príncipe de los demonios [81]. Por esto sólo pueden comprenderse exactamente en relación con las ideas expuestas en los evangelios sobre la lucha entre Satán y el reino de Dios. No se trata de una multitud de distintos demonios, que traigan su confusión al mundo, sino que todos juntos forman, según la doctrina de Jesús, un único reino, cuyo príncipe es Satán [82].

Desde el relato de la tentación, que presenta a Satán tratando de inducir a Jesús a la apostasía de su función mesiánica (Mt 4,1-11), hasta la acción de Judas, que él también sugiere [83] y que debía conducir a la ruina de Jesús, es Satán, el adversario de Dios, el que arranca su palabra de los corazones humanos (Mc 4,15) y pone la semilla de la mala hierba entre la siembra del hijo del hombre (Mt 13,39). Pero Jesús es el más fuerte, capaz de vencer al fuerte, Satán (Mc 3,27). Su expulsión de los demonios por el dedo de Dios, debía ser para los judíos la prueba visible de la llegada del reino de Dios y la caída del de Satán [84].

Juan, que no cita en su evangelio ningún caso de curación de posesos, pero que presenta a Satán, «homicida desde el principio»

81. Mc 3,23s; Lc 6,17-19.
82. Mc 3,23ss; Lc 10,17-20; 13,11.18.
83. Lc 22,3; Jn 13,27.
84. Mt 12,28 = Lc 11,20; cf. Lc 10,18.

(8,44), atento sólo a la eterna perdición de los hombres, como el adversario de Dios, nos descubre, en cambio, el fondo sobre el que resulta comprensible la multitud de los casos de posesión que aparecen en los tres primeros evangelios: la actividad, en el mundo, del poder del Malo, que se ha convertido en el «príncipe de este mundo» y cuya sujeción constituye un punto fundamental en la obra salvadora de Jesús. Y las mismas palabras de los demonios dan a conocer que ellos también lo saben. En el último y decisivo ataque queda Jesús aparentemente derrotado. Aparente triunfo de Satán, que es, paradójicamente, su definitiva derrota [85].

## Jesús cura la suegra de Pedro
## 1,29-31 ( = Mt 8,14s; Lc 4,38s)

[29] *En seguida, después de salir de la sinagoga, se fueron a la casa de Simón y de Andrés con Santiago y Juan.* [30] *La suegra de Simón estaba en cama con fiebre, y al momento le hablan de ella.* [31] *Él se acercó, la tomó de la mano y la hizo levantar; le desapareció la fiebre y ella se puso a servirlos.*

La narración de esta curación milagrosa es de la mayor concisión y sobriedad imaginables. Pedro, que según Jn 1,44 procedía de Betsaida, se ha instalado en la casa de sus suegros y con él Andrés, su hermano y compañero de trabajo. Además de ellos acompañan a Jesús los dos hijos de Zebedeo. Quizás estos cuatro hombres, cuya vocación acaba de ser narrada (1,16-20), son todavía los únicos discípulos de Jesús.

Sólo cuando Jesús está ya en la casa se habla de la enferma, **30**
no se dice que Jesús fuera llevado allí precisamente para que la curara. La curación tiene lugar sin los métodos mágicos usuales entre los judíos. El hecho de tomarla de la mano [86] no debe ser

85 Jn 12,31; 16,11; cf. Heb 2,4.
86. Lo mismo en Mc 5,41; 9,27.

comprendido como un gesto mágico por medio del cual se transmitiera la fuerza curativa a la enferma.

31 La curación se presenta, como en todos los milagros de Jesús, en el acto, no de manera progresiva, de manera que la mujer puede ponerse a servir a sus huéspedes.

## Curaciones en la tarde del sábado
## 1,32-34 ( = Mt 8,16; Lc 4,40s)

[32] *Llegada la tarde, después de ponerse el sol, le presentaron todos*
*los enfermos y endemoniados.* [33] *Toda la ciudad estaba reunida ante*
*la puerta.* [34] *Entonces curó a muchos pacientes de diversas enfermedades; lanzó a muchos demonios, pero sin dejarles hablar, porque*
*ellos sabían quién era.*

32 Según el cómputo judío del tiempo, a la puesta del sol empezaba un nuevo día. Con ello se ponía fin al descanso del sábado, que prohibía el transporte de cargas (camillas en este caso). Entonces son llevados a Jesús «todos» los enfermos y los endemoniados del contorno. Tan deprisa ha actuado la noticia del milagro obrado en la sinagoga.

33 Una gran aglomeración se produce ante la casa de Pedro, donde se encuentra Jesús.

34 Todos quieren ser sanados o contemplar un milagro. Junto a los enfermos son nombrados expresamente los posesos. Con éstos se repite el hecho de la sinagoga (v. 25). Jesús, con su palabra soberana, ordena silencio absoluto sobre su persona a los demonios «que sabían quién era» [87].

## Jesús sale de Cafarnaúm
## 1,35-39 ( = Mt 4,23-25; Lc 4,42-44)

[35] *Por la mañana muy temprano, antes de amanecer, se levantó,*
*salió y se fue a un lugar solitario. Allí se quedó orando.* [36] *Simón y*

87. Cf. Mc 1,24; lo mismo en 3,11s.

*los que con él estaban salieron a buscarle;* [37] *y cuando lo encontraron, le dicen: «Todos te andan buscando.»* [38] *Entonces él les responde: «Vámonos a otra parte, a las aldeas vecinas, para predicar también en ellas; pues para eso he venido.»* [39] *Y marchó por toda Galilea predicando en las sinagogas y lanzando a los demonios.*

Esta salida de Jesús, a modo de huida, de Cafarnaúm, antes **35**
de amanecer, cuya sugestiva descripción se remonta a un testigo de vista, Pedro, que participó de manera inmediata en ella, está todavía en relación temporal con lo precedente. El fin de la «huida» de Jesús es, en primer lugar, la oración solitaria, de la que los evangelios hablan repetidamente [88], pero también el deseo de sustraerse, sin ser notado, al pueblo de Cafarnaúm.

Pero las masas se presentan de nuevo al amanecer, bajo la impre- **36s**
sión del día anterior, de modo que los discípulos se creen obligados a buscarle y traerle de nuevo.

Pero Jesús no puede quedarse; porque él ha «venido», esto es, **38**
ha sido enviado por su Padre (Lc 4,43), para anunciar por doquier el mensaje de salvación, no para establecerse en un lugar como médico milagrero.

La expresión «Simón y los que con él estaban», como designación de los discípulos, prueba que nos encontramos todavía en los comienzos de la actividad de Jesús; se refiere evidentemente a los dos pares de hermanos. Jesús habla aquí, por primera vez, de su misión. Jesús está en su actuar totalmente unido a la voluntad de su Padre: ha sido «enviado» por él [89], ha «venido» a buscar lo que estaba perdido (Lc 19,10), a llamar a los pecadores (Mc 2,17), a traer fuego a la tierra (Lc 12,49), no paz, sino espada [90], no a anular la ley, sino a darle cumplimiento (Mt 5,17), a dar su vida como rescate por muchos (Mc 10,45). También los demonios saben que ha venido a perderlos y a acabar con su poderío sobre los hombres (Mc 1,24).

88. Cf. Mc 6,46; 14,32; Lc 5,16; 6,12; 9,18; 11,1
89 Mc 9,37; Mt 10.40 = Lc 10,16; Mt 15,24.
90. Mt 10,34-36 = Lc 12,51-53.

De manera clara y terminante pone aquí Jesús en primer plano la «predicación», la predicación ambulante, sin descanso, como su misión propia. Los milagros forman también parte de su misión (como después de la de los apóstoles) [91], pero están subordinados a la predicación, porque su fin primero es la confirmación de sus palabras. El pueblo, por el contrario, ve en él, sobre todo, al taumaturgo, al hombre que puede ayudarlos en la necesidad material. Ya entonces se hace visible el abismo que separa a Jesús y al pueblo y que hará fracasar su misión en Israel.

**39** El pasaje termina con una anotación de carácter general, un «relato sumario» sobre la realización del programa descrito en el v. 38. El círculo de actuación de Jesús es toda Galilea, con una limitación a esta región en un principio, buscando allí sobre todo el escenario de la sinagoga. De una oposición de sus adversarios no se dice todavía nada por el momento.

## La curación de un leproso
## 1,40-45 ( = Mt 8,1-4; Lc 5,12-16)

*40 Llégase a él un leproso que, suplicándole y puesto de rodillas,*
*le dice: «Si tú quieres, puedes dejarme limpio.» 41 Compadecido*
*de él (o enojado), extendió la mano, lo tocó y le dice: «Lo quiero;*
*queda limpio.» 42 Inmediatamente desapareció de él la lepra y quedó*
*limpio. 43 Luego lo despidió, y con severa advertencia 44 le dice: «Mi-*
*ra, no digas nada a nadie; sino ve a presentarte al sacerdote y a ofre-*
*cer por tu purificación lo que mandó Moisés, para que les sirva de*
*testimonio.» 45 Pero él, apenas salió, comenzó a pregonar a voces y*
*a divulgar lo ocurrido, de manera que Jesús ya no podía entrar a la*
*vista de todos en ciudad alguna, sino que se quedaba fuera de pobla-*
*do, en lugares solitarios; y allí acudían a él de todas partes.*

El relato de la curación que precede, no lleva en Marcos (tampoco en Lucas) ninguna determinación de lugar o tiempo. Aparece

91. Cf. Mt 10,1; Mc 3,14s; 6,12s.

aislado entre 1,21-39, que forma una unidad histórica, y el grupo siguiente de cinco discusiones (2,1-3,6). Tampoco su relación con el final del sermón de la montaña en Mateo puede comprenderse como fijación temporal exacta. Constituye solamente un nuevo ejemplo para poner de manifiesto la actividad de Jesús.

Un leproso que ha tenido noticia del poder milagroso de Jesús, **40** se atreve, dejando a un lado los severos preceptos de aislamiento, a presentarse delante de él. Suplica, del poder y de la misericordia de Jesús, que le deje «limpio», es decir, que lo cure de su enfermedad (v. 42). La declaración de estar purificado según la ley, era cometido del sacerdote (v. 44).

El v. 41 contiene un problema textual para el que se han pro- **41** puesto soluciones diversas. En lugar de «compadecido», la lectura de algunos importantes manuscritos es «enojado», que tiene que ser considerada como la originaria; «compadecido» puede explicarse como una corrección posterior (cf. 6,34), pero no «enojado». También se comprende así más fácilmente por qué Mateo (8,3) y Lucas (5,13) han suprimido la palabra en cuestión (lo mismo que Mc 10, 14 par). Compadecerse del leproso parece, por otra parte, ser aquí lo más propio, mientras que no se comprende a primera vista por qué Jesús iba a estar enojado con él, siendo así que extiende al mismo tiempo su mano para curarle y lo toca. Su enojo no puede, pues, dirigirse contra el hecho de que el leproso se atreve, en contra de la ley (Lev 13,45s), a acercarse a él sin reparos (cf., por el contrario, Lc 17,12), sino contra el poder del demonio que se manifiesta en la situación del enfermo. El gesto de extender la mano es la expresión del poder de Jesús sobre la enfermedad (cf. Act 4,30). Su contacto con el enfermo deja a un lado la determinación legal, según la cual este hecho deja impurificado al que lo realiza. La curación se efectúa por medio de la palabra omnipotente de Jesús, de actuación inmediata.

Con un gesto serio, de amenaza (cf. Mt 9,30), para dar mayor **42-44** insistencia a su orden de silencio, despide Jesús al curado, imponiéndole absoluto silencio sobre su curación [92], pero exigiéndole, al

92. Cf. Mc 1,34; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26.

mismo tiempo, el cumplimiento de las disposiciones legales (Lev 14,1-32) de presentarse al sacerdote de turno en el servicio divino (cf. Lc 17,14), quien debía, tras una prolija ceremonia, declararle sano y recoger la ofrenda prescrita por su curación. «Para que les sirva de testimonio» [93]: de testimonio ante las demás personas, de que realmente está sano. No es el milagro de Jesús, que debía quedar oculto, lo que tiene que ser testimoniado, sino la salud del curado, que volvía así a ser acogido de nuevo en la comunidad humana.

45 El precepto de silencio impuesto por Jesús resulta ineficaz. En el desbordamiento de su gratitud, el curado da a conocer por todas partes la acción de Jesús (cf. 7,36), quien, para sustraerse a la afluencia del pueblo, tiene que buscar lugares solitarios (cf. 1,35), donde persiste, con todo, la concurrencia de las masas [94].

*La lepra en la Biblia.*

Es hasta hoy objeto de discusión, si entre las diversas formas de lepra mencionadas en la Biblia [95], está comprendida también la verdadera lepra *(lepra tuberosa,* la *elephantiasis* de los griegos). De los síntomas de la enfermedad mencionados en Lev 13, se desprende que en el concepto de lepra se incluyen diversas enfermedades de la piel. También la lepra de los vestidos (Lev 13,47-59) y la lepra de las casas (14,33-57) son nombradas en este conjunto. Según Núm 12,10 y 2Re 5,27, los atacados por la lepra se ponen «blancos como la nieve», mientras que la verdadera lepra se manifiesta más bien en un color tostado de la piel. También llama la atención, el hecho de que en los preceptos sobre el tratamiento de los leprosos (Lev 13-14), se prevé en casi todos los casos allí mencionados la posibilidad de la curación (cf. también Mc 14,3), siendo así que la verdadera lepra ha estado considerada como incurable

93. Cf. Mc 6,11; 13,9.

94. Sobre el precepto de silencio impuesto por Jesús, cf. exc. después de Mc 8,30.

95. Lev 13-14; Núm 5,2; 12,10-15; Dt 28,35; 2Re 5,7; 7,3; 15,5; 2Par 26,19; Job 2,7.

hasta en los últimos tiempos, incluso por la medicina moderna.

Pero frente a esto hay también una serie de pasajes en los que la lepra aparece como una enfermedad muy temida [96] y, al parecer, también incurable [97]. También el hecho de que se veía en ella un castigo, especialmente duro, del cielo [98] y que entre las bendiciones de la época mesiánica se menciona expresamente la desaparición de este azote [99], así como las duras expresiones con que los rabinos hablan de la lepra —su curación es tan difícil como la resurrección de un muerto—, se opone a la suposición de que se haga referencia exclusivamente a inofensivas enfermedades de la época.

También sorprende la severidad de los preceptos sobre el aislamiento de los leprosos. Aunque en realidad no tienen el fin de evitar el peligro de contagio, sino un sentido puramente ritual: la lepra hace levíticamente impuro [100], y el atacado por esta enfermedad transmite la impureza no sólo a todas las personas y los objetos que toca, sino también a la casa donde entra. Por esto tiene que vivir aislado [101], avisar que no se acerque a todo el que se encuentre, llevar trajes desgarrados y los cabellos sueltos con la cabeza descubierta y la barba tapada (cf. Ez 24,17); o sea, el leproso es un expulsado de la sociedad, un muerto, y lleva en sí todas las señales del duelo por los difuntos.

Los preceptos de Lev 13,45s, válidos en un principio para la época del paso por el desierto, fueron interpretados para la época sedentaria posterior según la tradición rabínica en el sentido de que sólo Jerusalén y las ciudades amuralladas desde antiguo estaban prohibidas a los leprosos, mientras que, por el contrario, no tenía limitaciones su derecho de permanencia en todos los demás lugares; sólo tenían que vivir aislados en la forma ordenada en Lev 13,46 (cf. 2Re 15,5). Tampoco debía estarles prohibida la participación en el culto de la sinagoga.

---

96. Cf. Núm 12,10-15; Dt 28,35; 2Par 26,19.
97. Cf. 2Re 5,7; 7,3; 15,5.
98. Cf. Núm. 12,10-15; 2Par 26,19.
99. Is 35,8; cf. Mt 11,5 = Lc 7,22.
100. Cf. com. a Mc 7,1ss.
101. Cf. Núm. 5,2; 12,14s; 2Re 7,3; 15,5.

La declaración de purificación hecha por el sacerdote tenía lugar por medio de una ceremonia extraordinariamente complicada. Sólo en Mt 10,8 se nombra también el poder de curación de la lepra entre los demás poderes transmitidos por Jesús a los doce en su primera misión. En la respuesta de Jesús a la pregunta del Bautista [102], menciona Jesús las curaciones de leprosos entre los signos de la época mesiánica.

*Los milagros de Jesús.*

Los milagros de Jesús forman, según los cuatro evangelios y el NT en general, un componente tan esencial de su actividad pública, que resulta imposible pretender desvalorizarlos en su conjunto como creaciones de la fe de la comunidad cristiana primitiva o como productos del influjo de narraciones milagrosas judías o helenísticas. No puede haber habido nunca una tradición sobre Jesús sin milagros. «O conocemos a Jesús como taumaturgo, o no le conocemos en absoluto» (Jelke).

No puede ser casual el hecho de que los evangelios cuentan únicamente milagros de Jesús, pero no de Juan Bautista (cf. Jn 10, 41). Tampoco los grandes rabinos del judaísmo palestino del tiempo de Jesús fueron honrados como taumaturgos. Lo que la más antigua literatura rabínica (la *mišná)* cuenta como una gracia especial es sólo la obtención de favores conseguidos por medio de la oración. «Pero los milagros de Jesús son realizados por él mismo, no concedidos por nadie» (Schlatter). Su actividad doctrinal y sus milagros forman una unidad inseparable según toda la tradición evangélica: «Y recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas, predicando la buena nueva del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia» [103].

También los discípulos reciben de Jesús, en su primera misión, el encargo y el poder de anunciar la buena nueva del reino de Dios, de sanar a los enfermos y expulsar los demonios [104]. Jesús

102. Mt 11,5 = Lc 7,22.
103. Mt 9,35; cf. Mc 1,39.
104. Mc 3,14s; 6,12s; Mt 10,7s.

mismo, en sus discursos, remite siempre de nuevo a sus milagros como la confirmación, como el sello divino de su misión y su dignidad de Mesías, como un «testimonio de Dios sobre él, que obliga a la fe» (Zahn) [105].

Desde este punto de vista (cf. Act 2,22) han sido acogidos los milagros en la predicación misional cristiana primitiva y sólo en segundo término como pruebas de la bondad y el humanitarismo de Jesús [106]. Desde este punto de vista los ha considerado también Mateo al colocar un ciclo entero de milagros de Jesús después del sermón de la montaña (8,1-9,34). Algunos discursos de Jesús, como el de Beelcebul (Mc 3,22-30 par), no son imaginables en absoluto sin la presencia anterior de un milagro. En relación con el hecho de que el milagro no puede ser negado en la vida de Jesús, hay que considerar también su nacimiento virginal y su resurrección y su testimonio sobre su misma persona, el cual vierte a su vez luz sobre sus milagros. En Marcos, que transmite muy pocos discursos de Jesús, resaltan los milagros con una fuerza especial, y como prueba precisamente de su mesianidad y de su filiación divina. Consisten en curaciones de todas clases, expulsiones de demonios, resurrección de muertos [107] y milagros en la naturaleza [108].

Los intentos de explicar estos prodigios naturalmente, esto es, por psicoterapia (métodos de curación por sugestión), por la influencia psíquica que Jesús con su personalidad extraordinaria ejercía sobre los enfermos, suprimiendo, como creación legendaria tardía, lo que no cabe dentro de estos moldes, fracasan ante el carácter de algunas de las enfermedades nombradas en el evangelio (lepra, parálisis), en las circunstancias externas de varias curaciones [109], especialmente de las curaciones ocurridas a distancia [110]. Si en

105. Mt 11,4-6 = Lc 7,22s; Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15; Mc 8,17-21; Lc 4,23-25; cf., además, Jn 3,2; 5,3; 10,25.37s; 14,11; 15,22-24; 20,30s.

106. Cf. Mc 8,1; Lc 7,13; Act 10,38.

107. Mc 5,35-43; Lc 7,11-17; Jn 11,1-44.

108. Mc 4,35-41 (la multiplicación de los panes); Mc 6,45-52 (camino de Jesús sobre las aguas); Lc 5,1-11; Mt 17,24-27; Mc 11,12-14; Jn 2,1-11.

109. Mc 2,1-12: el presupuesto del milagro es, no la fe del paralítico, sino la de los que lo llevan; lo mismo en 9,17ss.

110 Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10; Mc 7,24-30; Jn 4,46-53.

algunos casos aparece la fe, la confianza del enfermo como condición previa para el milagro, no se trata, sin embargo, de un estado psíquico que haya de comprenderse como presupuesto necesario para el éxito del milagro, de modo que pudiera éste explicarse de una manera puramente psicógena. Esto se desprende claramente de los casos en los que en lugar de la fe del enfermo se encuentra la de otra persona y en los casos en los que no se habla en absoluto de la fe como condición previa para la intervención de Jesús [111].

Sobre todo en las «curaciones» de los posesos, se ve claro que la fuerza milagrosa de Jesús es totalmente independiente de la situación anímica de aquellos en que el milagro se realiza. Por otra parte, Jesús no ha hecho uso nunca de métodos de curación sugestiva. No ha curado a los enfermos por medio de oraciones, ni pronunciando fórmulas mágicas, sino por su palabra soberana, por un simple acto de su voluntad [112]. Por esto tampoco el contacto [113], o la imposición de las manos [114], o el empleo, en algún caso excepcional, de medios externos semejantes a los usados en la medicina popular antigua [115], tienen el fin de actuar en forma sugestiva que consiga la curación.

Si los milagros de Jesús no pueden negarse como tales (esto es, como milagros), tampoco queda dañada su historicidad por las innumerables narraciones de prodigios de la literatura helenística de aquella época. Porque los milagros de Jesús se distinguen de estos prodigios helenísticos por la falta absoluta de medios mágicos, en virtud de los cuales se creía poner al servicio propio el poder de la divinidad o de los demonios, cosa que estaría en contradicción con el concepto bíblico de Dios. Los milagros de Jesús son producidos por la fuerza de su palabra poderosa, no por el uso de fórmulas mágicas establecidas. Su fin no es ni la satisfacción del afán de sensaciones del pueblo —de aquí el precepto de silencio— [116], ni la propia glorificación del taumaturgo (como en el caso

111. Cf. Mc 3,1-6; Lc 7,11-17; 13,10-17; 14,1-6.
112. Mc 1,41; 2,10s; 3,5; 4,39; 5,41 y passim.
113. Mc 1,41; 3,10; 5,28ss.41; 6,56; 7,33; 8,22; 9,27.
114. Mc 6,2.5; 7,32; 8,23. 115. Mc 7,31-37; 8,22-26; Jn 9,6s.
116. Cf. también Mc 5,37.40; 7,33; 8,23.

de Simón Mago, Act 8,9ss, o Apolonio de Tiana), ni la supresión de la necesidad material.

Nunca se dice que Jesús pretendiera abarcar a todos los enfermos, ni aun de *una sola región,* o hacer desaparecer en absoluto las enfermedades. Nunca se dice en los evangelios que Jesús haya ido a la busca de los enfermos. Cuando se habla de su predicación, entonces es Jesús mismo quien se pone en camino [117], porque se sabe enviado para esto (cf. 1,38). En cambio, cuando se narran curaciones de enfermos o expulsiones de demonios, son los enfermos quienes acuden a él en busca de curación, ya por sí mismos [118], ya llevados por otros [119], o bien se ruega a Jesús expresamente que acuda [120]. Tampoco son hechos los milagros sólo por compasión con la desgracia humana, sino que pretenden, como manifestaciones del poder de Jesús (cf. Lc 5,17), despertar y aumentar la fe en su misión divina. Los profetas del AT mencionan curaciones de toda clase como signo de la futura época de salvación. A una de estas frases proféticas (Is 35,5s) se refiere Jesús en contestación a la pregunta del Bautista, de si es él el que ha de venir [121].

Lo característico en los milagros de Jesús es su carácter de señales [122]. Son, lo mismo que su predicación, manifestaciones del reino de Dios que comienza. Dios es quien, en los unos como en la otra, llama a la fe. La llegada del reino de Dios significa al mismo tiempo el término del de Satán. Por esto los milagros de Jesús, como se ve sobre todo en sus expulsiones de demonios [123], forman parte de su lucha contra Satán, principio de toda desgracia en el mundo. Las curaciones de enfermos son, además, una protesta contra la creencia judía de la remuneración, según la cual, los sufrimientos de este mundo son merecidos, efectos de castigos divinos.

---

117 Cf. Mc 1,14 39; Mt 4,23 = 9,35; 11,1; Lc 4,44; 8,1 y passim.
118. Mc 1,40; 3,9ss; 5,2 25ss; 10,46ss; Mt 9,27; 9,32 = 12,22; Lc 14,2.
119. Mc 1,32; 2,3; 6,54-56; 7,24ss.32; 8,22; 9,17
120. Mc 1,30; 5,22; cf. también Mt 8,5s = Lc 7,3.
121 Mt 11,4s = Lc 7,22.
122 Cf. Jn 2,11; 20,30s; Act 2,22.
123. Cf p. 65ss y Lc 13,10-17.

Tampoco ha hecho nunca Jesús un milagro para sí mismo o en su propia defensa (cf. Mt 26,53), ni como espectáculo (cf. Mc 8,11s par).

Los milagros de Jesús presuponen la fe en su misión y en su poder absoluto [124]. Donde la fe falta, no «puede» Jesús hacer ningún milagro [125]. Jesús niega «una señal del cielo» (8,11-13) a los fariseos, que le rehúsan obstinadamente su fe y explican sus milagros como obra del diablo (Mc 3,22). Y cuando aparece el peligro de que una masa, deseosa de prodigios y preocupada sólo del beneficio material, les dé un sentido falso, donde el fin verdadero del milagro no puede ser conseguido en absoluto, Jesús se sustrae al pueblo [126]. Jesús exige fe para sus milagros como para su predicación. La taumaturgia de Jesús no es algo aparte, al lado de su actividad magistral; una y otra son aspectos diferentes de su actuación, que, formando una unidad inseparable, tienen como fin encaminar los hombres a Dios [127]. Los milagros de Jesús son «el testimonio» con que Dios (Heb 2,3s) confirma su misión y su dignidad divinas de una manera más tangible que con su predicación. Pero su fin no es *violentar* la fe de los incrédulos (cf. Lc 16,31).

La verdadera culpa de los judíos, su más grande pecado, fue que, casi en masa, negaron la fe a Jesús; el asombro del pueblo ante sus milagros [128] no fue un preliminar para la fe [129]. El más fuerte apoyo para su historicidad y el fundamento para su exacta comprensión, lo reciben los milagros de Jesús de su propio testimonio: son hechos del Hijo de Dios y revelaciones que él hace acerca de sí mismo [130].

---

124. Mc 2,5; 5,34; 10,52; Lc 17,19.

125. Véase com a Mc 6,5.

126. Mc 1,35-38; Jn 6,15.

127. Cf. exc. después de Mc 6,6*a*.

128. Mc 1,27; 2,12; 4,41; 5,20.42; 7,37; Lc 9,43*b*; 11,14.

129. Cf. Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15; Mt 12,38-42 = Lc 11,29-32; Mt 23, 37-39 = Lc 13,34s.

130. Sobre la interpretación de los milagros de Jesús como «señal» en Juan, véase com. a Jn 2,21.

## Sección segunda: Los adversarios comienzan la lucha contra Jesús
## 2,1-3,6

En todo lo que antecede, la actividad mesiánica de Jesús se ha podido desplegar en medio del pueblo galileo en un ambiente tranquilo y lleno de promesas. Ésta es la impresión de conjunto que nos dan los relatos de la sección que abarca 1,14-45. El pueblo está todavía muy lejos de una verdadera comprensión de Jesús y su misión, pero se encuentra dominado por la poderosa impresión de su palabra y de sus milagros y afluye en masa a él.

Ahora la situación cambia. De pronto aparecen los adversarios, que observan con recelo la creciente influencia del profeta galileo y, en seguida, se encuentra éste complicado con ellos en abierto conflicto. Si Jesús no encuentra creyentes para su misión entre los principales elementos directivos religiosos del judaísmo, una dura lucha inevitable le espera. Los cinco relatos siguientes de «discusiones en Galilea» entre Jesús y sus adversarios, que pretenden dar una imagen de este progresivo conflicto, se distinguen notablemente de los relatos anteriores; su núcleo central lo constituye, no un milagro de Jesús —o alguna otra circunstancia—, sino siempre un dicho aforístico de Jesús [1]. Esta circunstancia condiciona también la construcción de cada relato. Su fin doctrinal, motivo por el cual están en el Evangelio, no está en el milagro, sino en las palabras de Jesús en cuestión.

De discusiones podemos hablar también en los casos en que

1. Mc 2,10s.17.19.27s; 3,4.

los adversarios no expresan su oposición verbalmente, sino que se limitan a censurar en su interior (2,6s) o a estar al acecho (3,2). En el hecho de que, en cada relato, va aumentando la hostilidad de los adversarios, se manifiesta un cierto intento de ordenación con arreglo a un plan de toda esta sección. En el último, Jesús pasa de la defensa al ataque.

No se trata de una relación que reproduzca exactamente la sucesión temporal y la situación histórica dentro del curso total de la actividad pública de Jesús, sino solamente de una selección de escenas especialmente características, ordenadas desde un punto de vista puramente sistemático. Esto lo prueba 3,6, donde, por primera vez, se amenaza a Jesús con la muerte, expresión que Lucas (6,11) atenúa, por quedar aquí en un pasaje demasiado temprano. Esta observación pudiera hablar en favor de que Marcos haya encontrado todo el pasaje como una serie completa en forma escrita. Su fin es poner de manifiesto la hondura de la oposición entre Jesús y los representantes de la religión legalista judía, oposición que produciría finalmente, con necesidad inevitable, la caída de Jesús.

En la primera discusión reclama Jesús para sí el poder de perdonar pecados; en la segunda declara su venida como médico para los enfermos; en la tercera anuncia una nueva ordenación de cosas en estrechísima unión con su persona; en la cuarta se declara como señor sobre el sábado y explica el verdadero sentido del mandato sabático; en la quinta, finalmente, declara el mandato del amor como superior al mandato del sábado. Precisamente en esta ocasión decisiva iba a convertirse en enemistad mortal el conflicto con los fariseos.

En la interpretación y la aplicación práctica de la ley se produce el choque entre dos formas diferentes de piedad que dejan un ancho abismo entre ellas. Un nuevo grupo de otras cinco discusiones ofrece Mc 11,27-12,37.

## Curación de un paralítico
## 2,1-12 ( = Mt 9,1-8; Lc 5,17-26)

*[1] Pasados algunos días, entró de nuevo en Cafarnaúm, y corrió la*
*voz de que estaba en casa. [2] Y se reunió tanta gente, que ni siquiera*
*cabían delante de la puerta; y él les dirigía la palabra. [3] Vienen a pre-*
*sentarle un paralítico, traído por cuatro hombres. [4] Pero no pudien-*
*do ponerlo en su presencia por causa de la multitud, descubrieron*
*el techo encima de donde él estaba y abriendo un boquete, descol-*
*garon la camilla en que yacía el paralítico. [5] Al ver Jesús la fe de*
*aquellos hombres, dice al paralítico: «Hijo, perdonados te son tus*
*pecados.» [6] Estaban allí presentes algunos escribas que pensaban en*
*su interior: [7] «¿Cómo este hombre habla así? Está blasfemando.*
*¿Quién puede perdonar pecados, sino solo Dios?» [8] Pero, conociendo*
*en seguida Jesús en su espíritu cómo discurrían aquéllos en su inte-*
*rior, les dice: «¿Por qué pensáis tales cosas en vuestros corazones?*
*[9] ¿Qué es más fácil: decir al paralítico: "perdonados te son tus peca-*
*dos", o decirle: "Levántate, toma tu camilla y vete"? [10] Pues para que*
*sepáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar*
*pecados —dice al paralítico—: [11] Yo te lo mando, levántate, toma tu*
*camilla y vete a tu casa.» [12] Y el hombre se levantó, inmediatamente*
*cargó con su camilla y salió a la vista de todos, de manera que todos*
*estaban maravillados y glorificaban a Dios diciendo: «Jamás había-*
*mos visto cosa semejante.»*

Este primer relato sólo puede llamarse discusión en cierto sentido, porque los adversarios de Jesús no expresan verbalmente sus objeciones contra él. Disputa hay sin embargo, porque Jesús conoce sus pensamientos y se los pone de manifiesto [2]. Como punto central en la narración aparece, no la curación, sino el perdón de los pecados.

Es notable lo gráfico del relato. «Pasados algunos días», o sea, **1**
tras un tiempo de duración indeterminada, vuelve Jesús «de nuevo»

2 Lo mismo en Mc 3,1-6

a Cafarnaúm (cf. 1,21), evitando la aparición en público (cf. 1,45)

2 Pero la noticia de que está «en casa», esto es, probablemente en casa de Pedro [3], se extiende pronto y da lugar a una enorme afluencia de gente, hasta tal punto que ni el espacio ante la puerta (el patio interior de la casa o el espacio de calle ante la puerta de la casa) es bastante ya para contener la multitud. Jesús habla — probablemente sentado a la puerta, no en el interior de la casa — «la palabra» (cf. 4,33), o sea, predica el evangelio.

3s La aglomeración es tanta, que unos que llevan un paralítico en una camilla, se ven obligados a llegarse a Jesús simplemente por la violencia. Como el camino para la puerta está interceptado, suben con el enfermo por la escalera exterior que conduce a la azotea de la casa y hacen una abertura en el ligero tejado.

5 Este procedimiento, expeditivo en exceso, es la prueba de una fuerte fe, de la confianza en el poder de Jesús y su voluntad de ayudar. Y la fe es en tales casos la condición — la única condición — exigida por Jesús para su intervención [4]. Altamente sorprendentes son las palabras con que Jesús se dirige al paralítico. Estas palabras no pueden comprenderse sin el supuesto de que exista una relación entre enfermedad y pecado [5]. Sorprende el hecho de que en los sinópticos no se habla nunca en otros casos de esta relación entre enfermedad y pecado, nunca se dice que Jesús haya perdonado también los pecados a un enfermo. Las palabras de Jesús «perdonados te son tus pecados» no pueden entenderse sino como la garantía, dada con plena autoridad, de que Dios ha perdonado al enfermo sus pecados, cuya consecuencia es la enfermedad. El giro pasivo sirve aquí, como en otros muchos pasajes, como perífrasis para evitar el nombre de Dios [6].

6s Pero los escribas, que aparecen aquí, por primera vez en Marcos,

---

3. Cf. Mc 1,29; 3,20; 9,33

4. Cf. especialmente Mc 5,36; 6,5; 9,23; Mt 8,10 y los exc. después de Mc 1,45 y Mc 6,6

5 Cf Jn 5,14; 9,2 y las palabras del rabí Alexandrai, alrededor del 270: «El enfermo no se levanta de su enfermedad mientras no le sean perdonados (se entiende: por Dios) todos sus pecados»

6 Cf com. a Mc 10,40 y a Lc 6,37s.

como observadores y adversarios de Jesús, no parecen haber comprendido sus palabras simplemente como una garantía dada con plena autoridad del perdón de los pecados por parte de Dios, sino en el sentido del v. 10, esto es, Jesús mismo es quien perdona los pecados. Y por esto provoca necesariamente su protesta la frase de Jesús. El hecho de que Jesús pretenda librar a un hombre señalado por Dios con la enfermedad, de aquello que para ellos es la causa de su padecimiento corporal, los llena de indignación. Ven en ello una insolencia inaudita, una intromisión en los planes divinos. Aparte de que, según las creencias judías, el perdón de los pecados es prerrogativa exclusiva de Dios [7]. Ni siquiera el Mesías posee autoridad para ello. El sacerdote judío podía, en efecto, perdonar pecados en nombre de Dios, principalmente faltas de carácter ritual, por medio de oración y sacrificios. Pero lo que aquí sucede es mucho más. Con todo, los adversarios de Jesús no expresan abiertamente su protesta contra la «blasfemia».

Jesús evidencia su poder absoluto a sus adversarios, que le **8** acechan en silencio, al ponerles de manifiesto sus ocultos pensamientos, mostrando así su ciencia divina. Porque el conocer los corazones es, según los rabinos, lo mismo que el perdón de los pecados, privilegio exclusivo de Dios. Jesús hace su propia defensa en la forma de discusión de los rabinos, proponiendo a su vez una pregunta.

En opinión de sus adversarios unas palabras de perdón de los **9** pecados son más fáciles de decir que las de curación de una enfermedad, porque están sustraídas a toda comprobación, mientras que debe ser evidente su resultado en caso de curación. Pero Jesús les demuestra que las dos cosas son igualmente fáciles o difíciles de decir. Igualmente fáciles y posibles para quien tiene poder para ello. Y si entonces consigue lo que según la opinión de sus adversarios es lo más difícil y lo imposible para ellos, les queda así probado que también tiene poder para el hecho «más fácil» de perdonar los pecados.

Para demostrar su poder divino pronuncia Jesús las palabras **10s**

7 Cf. Éx 34,6s; Is 43,25s; 44,22

de la curación. En su visible éxito se manifiesta que su frase de perdón de los pecados no era ninguna blasfemia, ni una usurpación de un poder divino, sino que Jesús, como «Hijo del hombre», cuya misión es la destrucción del poder de Satán (3,27), puede realmente perdonar pecados en la tierra. La denominación «Hijo del hombre», con la que Jesús se designa a sí mismo, aparece en Marcos por primera vez en este pasaje.

**12** El éxito inmediato de sus palabras, pone fin a la discusión. El hecho de que el curado se marcha sano ante los ojos de todos, obliga a silenciar toda protesta. La glorificación de Dios es la expresión espontánea del asombro general, limitada sólo al milagro visible. Del perdón de los pecados no vuelve a hablarse más.

Este pasaje ofrece en su interpretación un problema muy difícil y, en la forma transmitida por Marcos, parece no constituir una unidad histórica. La importancia capital del relato descansa, evidentemente, no en el milagro de la curación, sino en el poder de perdonar los pecados y sólo por esto, y no como relato de un milagro, se justifica el lugar que Marcos, o la fuente de donde lo tomó, le asigna.

Pero no sólo las palabras del perdón de los pecados (v. 5*b*), que preceden a la curación, sino también el fin del relato (v. 11s) resultan inesperados; del efecto que el milagro de Jesús produce en sus adversarios, no se vuelve a decir nada (cf., en cambio, 3,4ss); con las palabras de que «todos estaban maravillados y glorificaban a Dios», no se hace referencia alguna a los adversarios ni a la controversia de los v. 6-10. Los v. 11s parecen más bien ser el final orgánico de un típico relato de milagro, lo que significaría que los v. 5*b*-10 son una adición secundaria en el relato.

Otra dificultad supone el hecho de que Jesús parece realizar en este caso un milagro espectacular para dar una prueba de su poder, mientras que, por otra parte, a la fe del paralítico y de quienes lo llevan, que según v. 3-5*a* era el motivo del milagro, no se le da ya importancia alguna.

Llama también la atención que Jesús (en el v. 10) se designe a sí mismo como «Hijo del hombre», expresión que, por lo demás,

sólo aparece o en manifestaciones sobre su pasión o sobre su majestad futura [8].

También el v. 10 va más allá de lo que Jesús dice realmente en v. 5*b*. La finalidad del relato en la forma transmitida es evidenciar la frase del v. 10, motivo al que va dirigida toda la discusión de los v. 6-9. Pero precisamente del enlace de esa frase con la historia del milagro surgen las dificultades que acabamos de mencionar. Una solución realmente satisfactoria apenas parece posible. Lucas ha disminuido las dificultades por medio de una mejor ordenación del texto. La hipótesis de muchos exegetas modernos, de que los v. 5*b*-10 sean una invención de la comunidad primitiva, para fundamentar su propio ejercicio del derecho del perdón de los pecados, no supone solución alguna; porque el acento del relato descansa precisamente en la prueba por medio del milagro de ese poder que Jesús se atribuye.

*Los escribas y los fariseos.*

Escribas y fariseos aparecen nombrados juntos repetidas veces en los evangelios sinópticos (en Juan no se habla nunca de los primeros), pero hay que distinguir claramente entre unos y otros [9].

Los escribas formaban una clase, mientras que los fariseos constituían una tendencia religiosa dentro del judaísmo. La mayoría de los escribas pertenecía, desde luego, a la tendencia farisaica, cuya única pretensión era la realización práctica del ideal de piedad legalista, formulada por los escribas. Los escribas (su nombre judío era «rabinos») eran los teólogos cultos y los doctores de la ley (designación que aparece con frecuencia en Lucas) del judaísmo tardío, mientras que los fariseos corrientes eran gentes sencillas, casi siempre de círculos de comerciantes, industriales y agricultores, unidos entre sí en comunidades estrechamente cerradas. Tales comunidades de fariseos existían en tiempo de Jesús no sólo en Jerusalén, sino también en otros lugares [10]. Pero su número no debe sobre-

8 Cf. exc después de Mc 8,33.
9. Cf. Lc 11,39-52 junto a Mt 23,1-36
10 Cf. Mt 9,11 14; Lc 5,17.

valorarse. Si creemos a Flavio Josefo[11], en tiempo de Jesús ascendía solamente a unos 6000 (para una población total de Palestina de alrededor de medio millón). A pesar de esto, su influencia, sobre todo la de sus dirigentes, los escribas, era muy grande, aunque limitada por otra parte a Jerusalén, donde también habitaba el mayor número de fariseos. En Galilea había también seguramente adictos a esta tendencia, pero sin que tuvieran allí influjo considerable.

Los comienzos de la clase de los escribas se remontan al tiempo de Esdras, reorganizador de la comunidad judía a la vuelta de la cautividad babilónica (año 458).

El desarrollo de la secta farisaica —por obra de doctores de la ley—, hay que colocarla, en cambio, alrededor del año 200 a.C. Para defenderse contra la penetración de lo helenístico, esto es, de lo pagano, en el judaísmo, se unieron los partidarios de la dirección ortodoxa, los *ḥassidim* ( = piadosos) frente a los «impíos» (1Mac 2,29ss). De sus círculos surgieron luego los fariseos ( = separados), que supieron, en violenta lucha, hacer prevalecer sus ideales también en tiempo de los príncipes autóctonos, los Hasmoneos, hasta el punto de que la princesa Salomé Alejandra (78-69 a.C.) se vio obligada a hacer la paz con ellos y a acordar el acceso de sus dirigentes al sanedrín[12], con lo que su influencia aumentó de manera considerable. Solamente hay que cuidar de no atribuir a los fariseos de la época de los Hasmoneos todas las doctrinas representadas por sus descendientes, que encontraron después expresión escrita en la Mišná.

Siendo en su origen una tendencia religiosa, se convirtieron los fariseos más tarde, por la recepción de sus dirigentes en el sanedrín, en un poderoso partido político, que en oposición al partido de la nobleza saducea sacerdotal y seglar[13], tenía sus adictos entre las gentes humildes. Sin duda había también entre los sacerdotes adictos al partido fariseo (por ejemplo Flavio Josefo, que procedía de una distinguida familia sacerdotal); como, al contrario, también escribas del partido saduceo. Frente a la gran masa del pueblo sen-

11. Flavio Josefo, *Ant.* xvii, 2,4; § 42
12. Cf. com. a Act 4,5
13. Cf. com. a Mc 12,18-27

cillo (el *am haares* = pueblo de la tierra), que no observaba los preceptos de pureza de los escribas y a los que éstos miraban con desprecio y repugnancia (cf. Jn 7,49), se consideraban los fariseos a sí mismos como el verdadero Israel. Querían realizar la idea de Israel como la «comunidad santa» y se apartaban por esto como «los santos» de los otros, apóstatas a sus ojos. Pretendían realizar este ideal por el cumplimiento exacto de la ley. Pero aquí se encerraba un grave error: Israel, según ellos, no es santo por haber sido santificado por Dios y elegido por él como su pueblo aliado o propio, sino por medio del cumplimiento de la ley. A su tendencia a aislarse de los apóstatas y los impíos, correspondía también la del aislamiento del mundo pagano y su recusación de la misión entre los infieles. La convicción fundamental de los fariseos era que solamente puede observar la ley y ser así verdaderamente religioso, quien primero la ha estudiado.

La alta consideración de que sus dirigentes entendidos en las Escrituras gozaban, fue aumentada sobre todo por la institución de la sinagoga [14]. Desde luego, en las funciones de la sinagoga podía tomar la palabra todo aquel que se sintiera capaz para ello. Pero como los rabinos eran los únicos versados en las Escrituras, eran ellos, sobre todo, quienes tomaban la palabra, con lo que tenían ocasión de ofrecer su doctrina al pueblo. Así pudo suceder que sus opiniones doctrinales se fueran convirtiendo progresivamente en la doctrina ortodoxa judaica. Los escribas fariseos «pretendían convertir en norma general, aun para los simples laicos, los preceptos de purificación ordenados en la Escritura a los sacerdotes en el desempeño de las funciones del culto» (J. Jeremías).

Frente a los conservadores saduceos, defensores de la letra *escrita* de la ley mosaica, eran ellos los defensores de la ley *no escrita*, de la «tradición de sus mayores» (Mc 7,3.5), que hacían remontar asimismo a Moisés y, por tanto, a revelación divina. La ley, en una forma ampliada casuísticamente hasta el más insignificante detalle (sobre todo en relación con el descanso sabático y la pureza ritual [15]),

14 Cf. exc. después de Lc 4,30.
15. Cf. com a Mc 2,23 y 7,3s.

se convirtió, por obra suya, en el centro de la religión, que, de este modo, a pesar del apasionado celo que no puede ser negado al fariseísmo, cayó inevitablemente en un fuerte exteriorismo, que debía conducir al conflicto con la religión de interioridad predicada por Jesús. Característica es además para la religiosidad de los fariseos la idea de la *obra meritoria* ante Dios (cf. Lc 18,9-14).

El punto de vista del judaísmo fariseo lo describe la frase de Mt 5,18 entendida estrictamente al pie de la letra. Y la ley mosaica no sólo tiene un valor eterno, como inspirada por Dios hasta la última letra, sino que contiene también la revelación divina de una manera *completa y definitiva.* Esto significa que los profetas y los demás escritos contenidos en el canon, no contienen nada más allá de la ley, sino que sólo sirven para su aclaración.

Mientras que el saduceísmo desapareció para siempre de la historia con la catástrofe del año 70, la doctrina farisea y la clase de los escribas resistieron la caída del estado judío y del judaísmo como nacionalidad cerrada y crearon, con la fundación del sanedrín de Jamnia, formado casi exclusivamente por doctores de la ley, una nueva entidad de autoridad decisiva y extenso influjo. El poder de su ideal religioso tuvo además suficiente fuerza para impedir el desmoronamiento religioso del judaísmo disperso entre todos los pueblos. Lo que antes había sido el templo con su culto sacrificial, lo fue luego exclusivamente la ley. La ley es la posesión inamisible de Israel, que mantendrá, mientras sea conservada, su alianza con Dios.

Aunque los fariseos eran entre los partidos religiosos judíos los que en cierto sentido estaban más cerca de Jesús, en tanto que también ellos destacaban con resuelta seriedad la eminente significación de la religión para la vida del hombre, se convirtieron en sus más decididos adversarios, que comenzaron desde un principio a observar con recelo y hostilidad su actuación para pasar, en seguida, al ataque abierto contra él, y terminaron uniéndose con sus propios adversarios, los saduceos y los herodianos (cf. Mc 3,6), para tratar de perderle. Los fariseos rechazaron radicalmente la doctrina de Jesús, como antes la predicación del Bautista [16], e intentaban demostrarle,

16. Cf. Mt 21,32 = Lc 7,29s

a cada paso, transgresiones de la ley y, con ello, apostasía de la religión revelada; procuraban cogerle en las palabras (Mc 12,13-17), destruir su autoridad ante el pueblo [17] y estigmatizar, como obras del diablo, sus milagros, que no podían negar (Mc 3,22). Sobre todo se escandalizaban de su trato con los publicanos y los «pecadores», proscritos religiosos para ellos [18]. Su misión y su prestigio ante el pueblo obligaron a Jesús a pasar al contraataque contra ellos. Mientras que el libro del Eclesiástico (38,24-39,11) concede una gran alabanza al escriba «que medita sobre la ley del Altísimo», condena Jesús de la forma más enérgica su doctrina y la práctica farisea correspondiente [19], afirmando que, a costa de la tradición de su escuela, descuidan y ponen fuera de valor la voluntad moral de Dios, consignada en la Escritura (Mc 7,8); que, con su interpretación casuística de la ley, cuelan mosquitos y se tragan camellos (Mt 23,24); que tienen, en fin, en sus manos, como dirigentes religiosos responsables del judaísmo, la llave del reino de Dios y excluyen de él a los hombres [20]. Sus preceptos de pureza son rechazados como faltos de significación religiosa, y toda la piedad de los fariseos queda, en su conjunto, sometida al reproche de hipócrita y superficial. Puestas todas sus miras en la alabanza humana, no tienen paga que esperar de Dios [21]. Su justicia no basta, con mucho, para poder entrar en el reino de los cielos (Mt 5,20). Sobre todo es censurada su ambición de honores y su vanidad [22], así como su piedad presuntuosa; ellos creen ser los únicos justos y miran con desprecio a todos los demás hombres (cf. Lc 18,9-14). Desde luego encontramos entre las sentencias de algunos rabinos frases de verdadera profundidad religiosa y grandeza moral, que llegan a la altura de la doctrina de Jesús. Pero en conjunto su literatura *(Mišná, Talmud, Tosefta)* pone sólo de relieve lo justificado de los juicios de Jesús. En aquel conflicto se enfrentaban dos conceptos de religión totalmente diferentes y, por

17. Mt 11,19 = Lc 7,34
18 Mc 2,16s; Mt 11,19
19. Sobre todo en Mc 7,1-23; Lc 11,37-52 = Mt 23,1-36.
20. Lc 11,52 = Mt 23,13.
21. Mt 6,1ss; Lc 16,15.
22. Cf. Mc 12,38s; Mt 23,5-7.

ello, inconciliables. Y con la influencia que los fariseos tenían, tanto en el pueblo como en el sanedrín, el conflicto tenía que terminar necesariamente en una catástrofe. Pablo, que un tiempo había sido seguidor entusiasta de su piedad legalista (Flp 3,5s), los acusa de que el orgullo de la tradición de su escuela les impidió comprender con fe la locura de la cruz de Cristo (1Cor 1,18ss). A ellos y a los dirigentes religiosos del judaísmo está dirigido especialmente el juicio de Rom 10,2s.

## Vocación de Leví. Trato de Jesús con los publicanos 2,13-17 (= Mt 9,9-13; Lc 5,27-32)

[13] *Salió de nuevo a la orilla del mar. Todo el pueblo acudía a él,*
*y él instruía.* [14] *Al pasar vio a Leví, hijo de Alfeo, sentado en su*
*despacho de cobrador de impuestos, y le dice: «Sígueme.» Y él se*
*levantó y lo siguió.* [15] *Estando luego a la mesa en casa de éste, mu-*
*chos publicanos y pecadores estaban también a la mesa con Jesús y*
*con sus discípulos, pues eran muchos los que le seguían.* [16] *Los es-*
*cribas fariseos, al ver que comía con pecadores y publicanos, decían*
*a sus discípulos: ¿Pero es que come con publicanos y pecadores?»*
[17] *Cuando Jesús lo oyó, les dice: «No necesitan médico los sanos,*
*sino los enfermos. No he venido a llamar a los justos, sino a los*
*pecadores.»*

La narración que precede se compone de dos escenas independientes sin relación temporal inmediata, que reciben su unidad de la persona de Leví. La primera (v. 13s) es un pasaje relacionado con 1,16-20. El momento central del relato está en la segunda, el banquete con los publicanos y la discusión a que éste da lugar. El hecho de la vocación forma su preparación y su condición previa.

**13** La indicación de que Jesús fue «de nuevo» al lago de Genesaret, nos remite a 1,16. El v. 13 es un relato sumario procedente del mismo Marcos.

**14** La nueva escena comienza realmente en el v. 14. En el relato

paralelo de Mateo (9,9), Leví lleva, en el relato paralelo de Mt (9,9), el nombre de Mateo, con lo que queda así identificado con el apóstol del mismo nombre (Mc 3,18), al que el primer Evangelio da expresamente el título de «el publicano» (Mt 10,3). Esta identificación se impuso también en la Iglesia primitiva [23].

Alfeo, nombre de su padre, lo lleva también el padre del apóstol Santiago (3,18), quien por este medio queda distinguido del Santiago hijo de Zebedeo. Esta identidad de los nombres de los padres llevó ya muy tempranamente (lo más tarde en el siglo II) a la identificación de los hijos, opinión que encontró muy pronto cabida también en la tradición textual de 2,14, donde el texto occidental y el de Cesarea dicen «Santiago» en lugar de «Leví». Éste, como publicano, estaba al servicio de Herodes Antipas, pero sin ser un funcionario, sino un arrendatario, que tenía como obligación entregar a un arrendatario general una suma determinada. Los publicanos eran odiados entre los judíos, como en general en el mundo antiguo, como «ladrones» y vampiros, en parte con razón, y juntamente con sus familias proscritos social y religiosamente como gente en desempeño de una profesión deshonrosa e inmoral [24]. Estaban privados de la capacidad de actuar como testigos en un juicio.

El hecho de que Jesús, de la misma oficina de su deshonrosa profesión, llamara a uno de ellos como su discípulo, debía parecer a los fariseos una verdadera monstruosidad. Pero precisamente aquí radica la significación fundamental de esta escena. Leví sigue el llamamiento de Jesús con la misma rapidez e incondicionalidad que anteriormente los dos grupos de hermanos, Simón y Andrés, y Santiago y Juan. Otra vez queda mostrado el maravilloso poder de dominio de la personalidad y la palabra de Jesús, capaz hasta de mover a un publicano al abandono de su profesión.

El v. 15 puede tener dos interpretaciones. El banquete no es **15** inmediato a la vocación y es posible que fuera Jesús mismo el anfitrión que invita a su casa a un grupo de publicanos (cf. 2,1). Pero también puede entenderse el texto (con Lc 5,29) en el sentido de

23. Cf. com. a Mt 9,9.
24. Cf. Mt 5,46; 18,17; 21,31s; Lc 18,11.

que fuera Leví quien dispuso un banquete para un grupo de sus antiguos camaradas y para Jesús y sus otros discípulos. Solamente en este caso se entiende una relación entre las dos partes del relato y ésta parece ser la idea de Marcos.

El v. 15*b* quiere dar a entender que el número de los discípulos de Jesús — aquí emplea Marcos por primera vez la palabra «discípulos» — había experimentado ya un aumento.

**16** Comunidad de mesa es en oriente símbolo de comunidad de vida. Todo judío «piadoso», cumplidor riguroso de la ley, tenía que rehusársela a los recaudadores de contribuciones, aunque sólo fuera por motivos de pureza ritual. Al no cumplir este mandato deja Jesús a un lado el fundamento sobre el que descansa el fariseísmo, su principio de aislarse de los «impíos», entre los que estaban especialmente desacreditados y despreciados los publicanos. Unos escribas fariseos, que se enteran, expresan públicamente su indignación ante tal proceder de Jesús, protesta repetida en otros casos, como atestiguan Mt 11,19 = Lc 7,34 y Lc 15,2. Los «pecadores» mencionados en todos estos pasajes, aparecen como pertenecientes a toda una clase de gentes en desempeño de una profesión inmoral. Los publicanos nombrados aquí junto a ellos, pertenecían a la clase de los pecadores, pero formando una categoría especial dentro de ellos, para los que la penitencia se consideraba difícil, prácticamente imposible, ya que les era también imposible conocer a todos aquellos a quienes habían causado un perjuicio.

**17** La contestación de Jesús es de una significación fundamental. Su trato con los aborrecidos pecadores de profesión no es indiferencia frente a lo santo, sino que forma precisamente parte de su misión [25].

Su trato con ellos no hace descender a Jesús al bajo nivel de su moralidad, sino que constituye una obra de redención. Jesús ha «venido» como el vencedor del pecado, y su trato con los pecadores no puede, en modo alguno, hacerle «impuro». Su comunidad con ellos puede y debe, por el contrario, conseguir su «conversión» y llevarlos a la cercanía con Dios. Por esto tiene que ir en su busca

25. Cf. com a Mc 1,38 y a Lc 15,1s y el exc después de Lc 7,36-50

como un médico con el enfermo. La misión de su vida es ganar a los hombres para el reino de Dios. Pero la participación en el reino de Dios exige conversión y fe (cf. 1,15), como condiciones fundamentales, y para este llamamiento están mucho más abiertos — como ya demostró la predicación del Bautista — los pecadores que los justos, quienes, en la consciencia de su religiosidad real, creen no necesitar de una conversión religiosa y moral. Es muy significativo el hecho de que Jesús [26] conserva la misma distinción judía entre pecadores y justos (= piadosos). La palabra «justos» no está dicha en sentido irónico. La piedad legalista farisea era en realidad sincera y por lo mismo auténtica. Pero su error inicial, su insuficiencia, el defectuoso conocimiento de sí misma en que se basaba, su absoluta invalidez delante de Dios, como Jesús afirma repetidamente en otros pasajes, convierte en muy relativa esta distinción entre «justos» y «pecadores» (cf. Lc 7,41-43), o mejor, la hace desaparecer en absoluto, y, por tanto, la penitencia es también necesaria para los justos (Lc 13,3-5). Fue precisamente la propia conciencia de santidad farisaica, la que hizo de la solicitud de Jesús por los pecadores y de su predicación en general un escándalo insuperable para esta religiosidad [27].

Pero precisamente este escándalo ante el trato de Jesús con los pecadores descubre una grave falta en su propia piedad, la falta de un verdadero amor al prójimo. El pasarles inadvertido este descuido del mandamiento fundamental de Dios (Mc 12,28ss), significa que su propia religiosidad se reduce a un mero engaño de sí mismos. La imagen del médico y el enfermo tiene resonancia de proverbio y se encuentra frecuentemente en filósofos griegos, que justifican así su trato con «gentes malas» [28].

---

26 Lo mismo en Lc 15,7.10 13ss; cf además Mt 5,45, 13,49; 25,31ss

27. Rom 9,31; 10,3.

28 Cf., por ejemplo, PLUTARCO, *Mor.* 230, F.

## La cuestión del ayuno
## 2,18-22 (= Mt 9,14-17; Lc 5,33-39)

[18] *Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Vienen, pues, y le preguntan: «¿Por qué tus discípulos no ayunan cuando están ayunando los discípulos de Juan y los de los fariseos?»* [19] *Jesús les respondió: «¿Acaso van a ayunar los invitados a bodas mientras el esposo está con ellos? Es natural que no ayunen mientras lo tienen en su compañía.* [20] *Días vendrán en que les será quitado el esposo y entonces, en aquel día, ayunarán.*

[21] *»Nadie cose un trozo de paño sin quitarle el apresto en un vestido viejo; si lo hiciera, el remiendo nuevo tiraría de lo viejo y la rotura se haría mayor.*

[22] *»Nadie tampoco echa vino nuevo en odres viejos; si lo hiciera, el vino rompería los odres, y el vino y los odres se perderían. [El vino nuevo hay que echarlo en odres nuevos].»*

Entre este pasaje y el precedente no hay que buscar relación alguna; temporal no la hay, ni puede encontrarse en la oposición temática con la narración anterior: allí el banquete de Jesús y sus discípulos, aquí el ayuno de los devotos. Tampoco la clara referencia a la muerte de Jesús ofrece punto de apoyo suficiente para trasladar la escena a la última época de la actuación de Jesús.

**18** Los judíos tenían como día de ayuno general únicamente el día de la reconciliación (10 de tišrí), llamado también por esto «el gran día del ayuno» (cf. Act 27,9) y después del año 70, el día aniversario de la destrucción del templo. Se ordenaban, además, días especiales de ayuno como expresión de duelo y penitencia en ocasiones especialmente difíciles (hambre, guerra, falta de lluvias otoñales, etc.). Los fariseos, como prototipos de religiosidad, iban más allá de estas prescripciones, ayunando dos veces a la semana (lunes y jueves; cf. Lc 18,12), hecho que no tenía ningún carácter de penitencia, más bien era un acto ritual agradable en sí mismo a Dios [29].

---

29 La práctica judía del ayuno y su valoración, v. en com. a Mt 6,16.

La práctica del ayuno entre los discípulos de Juan está de acuerdo con la personalidad ascética de su maestro. El hecho de que Jesús (a pesar de no rechazar en principio el ayuno)[30] no siguiera esta piadosa costumbre, provocó escándalo en el ambiente de ciertos círculos[31].

Marcos no nos da noticia de la persona de quienes propusieron la pregunta; según Mt 9,14, eran los discípulos de Juan, y según Lc 5,33, los escribas mencionados en el pasaje que precede. El v. 18*a* puede dar a entender, aunque no necesariamente, que el coloquio tuvo lugar precisamente en un día de ayuno de los discípulos de Juan y los fariseos.

Jesús, aunque sólo indirectamente atacado —como responsa- **19**
ble de la conducta de sus discípulos—, contesta de nuevo proponiendo a su vez una pregunta[32] y en forma de parábola[33].

Jesús no toma aquí posición alguna sobre el ayuno en general, limitándose a manifestar su inoportunidad por el momento. Porque en tanto que las fiestas de la boda duran (siete días), deben entregarse los huéspedes a la alegría del convite y contribuir, según sus medios, a festejar al novio. Porque para esto han sido invitados y éste es el deseo del novio. No pueden conducirse como en ocasión de duelo[34].

Luego les llegará la hora del ayuno, la ocasión del duelo, cuando **20**
el esposo les será arrebatado[35].

Según la interpretación alegórica que esta parábola exige, Jesús, como Mesías, es el esposo, y al decir que les será quitado, se da un anuncio, mal velado, de su muerte. También en la literatura rabínica se comparan los «días del Mesías» con las fiestas de una boda, para simbolizar gráficamente su carácter de regocijo. En labios de Jesús, esta imagen sirve para la designación (escatológica) del reino de Dios (Mt 22,1-14 = Lc 14,16-24) o de la nueva venida de Cristo[36]. El pensamiento de Jesús se distingue decididamente del

30. Cf. Mt 4,2 = Lc 4,2; Mt 6,16-18.
31. Cf. Mt 11,18s = Lc 7,33s. 32. Cf com. a Mt 2,8.
33. Cf. com. a Mt 4,1.
34. Mt 9,15; cf. Mt 11,17 = Lc 7,32.
35. Sobre la expresión «días vendrán», cf. com. a Lc 17,22.
36. Mt 25,1-13; cf. también Ap 19,7s.

judío en su afirmación de la presencia de la época mesiánica de regocijo (cf. también Jn 3,29). Porque Jesús mismo es el portador del reino de Dios [37].

Con esta imagen reclama Jesús para sí, frente a los discípulos y a la Iglesia naciente, la misma posición que según los profetas del AT [38] ocupa Dios (Yahveh) frente a Israel. El v. 20 va más allá del 19; Jesús se designa en él a sí mismo como el esposo, mientras que el v. 19 no contiene más que una mera comparación. Para el judaísmo de la época de Jesús era extraña esta representación del Mesías como prometido de Israel y, también en la época posterior, se usaba raramente (en relación con la interpretación mesiánica del Sal 45[44]). En el judaísmo se mantuvo más bien la idea de Dios como esposo de Israel. La aplicación alegórica a Jesús de la imagen del esposo y la circunstancia de que el versículo contiene una predicción de la pasión, expresada públicamente, no dirigida solamente a los discípulos, son aducidas como un fuerte reparo para la atribución del versículo al mismo Jesús. La segunda parte del argumento puede atenuarse con la consideración de que «les será quitado el esposo» no se refiera a la muerte violenta de Jesús, sino que sea un anuncio general e indeterminado de su ausencia futura. La Iglesia primitiva debe, sin embargo, apoyándose en la historia, haber pensado en la pasión de Jesús y es, por lo menos, probable que también haya dado una interpretación alegórica al v. 19, en favor de lo cual habla la tendencia a aumentar también en las parábolas el elemento alegórico [39].

Hay, pues, que conceder que el v. 20, al menos en la forma transmitida, debe su configuración al influjo de la predicación cristiana primitiva.

21 La doble comparación del v. 21s no hay que considerarla como componente del pasaje en su origen, sino como sentencias aisladas, cuya situación histórica desconocemos y que, por su parentesco temático, fueron añadidas por la tradición a la cuestión del ayuno. Así Lucas (5,36) lo separa también de lo precedente por una nueva

37. Mt 12,28 = Lc 11,20
38. Os 2,18-22; Is 54,5s.
39. Cf infra, p. 132s.

fórmula introductoria. La idea fundamental aquí expresada no hay que limitarla a la posición de Jesús ante la práctica del ayuno de los discípulos de Juan y los fariseos, adheridos aún al anterior orden de la salvación (cf. Lc 16,16), sino referirla a su posición frente al judaísmo y sus formas de religiosidad en general [40].

El sentido de la doble comparación es que la nueva época, llegada con la presencia de Jesús, para su religiosidad necesita también de nuevas formas, correspondientes a su carácter. El intento de unir lo viejo con lo nuevo, de acomodar el nuevo espíritu a las viejas formas tradicionales, conduciría necesariamente a la destrucción de las dos cosas. Nadie comete el absurdo de querer remendar el roto de un vestido viejo y deteriorado con un trozo de tela nueva. Porque el tejido nuevo encogerá al mojarse, desgarrando aún más el vestido viejo.

La primera parte de la comparación podría hacer pensar más bien en una recomendación a la indulgencia con lo antiguo y con ello una posición «conservadora» frente a la piedad judía. Pero en la segunda queda completamente claro que el propósito de Jesús es poner gráficamente de manifiesto que lo nuevo quedaría destruido por su mezcla con lo tradicional y lo anticuado. Un vino nuevo, todavía no fermentado del todo, haría reventar un odre viejo y pasado, con lo que se perderían las dos cosas al mismo tiempo. Una mezcla de lo nuevo que Jesús trae y de las formas de religiosidad judía no haría sino impedir el desarrollo de las fuerzas vitales de lo nuevo y significaría, a la larga, un compromiso intolerable, que seguiría siendo judaísmo.

## Los discípulos cogen unas espigas en sábado 2,23-28 ( = Mt 12,1-8; Lc 6,1-5)

23 *Un día de sábado iba él caminando por entre las mieses, y sus*
*discípulos, mientras seguían andando, se pusieron a arrancar espigas.*
24 *Entonces le dijeron los fariseos: «Oye, ¿cómo éstos hacen lo que*

40 No se habla aquí de su posición frente al AT; sobre esto cf. Mt 5,17.

*no está permitido?»* [25] *Y él les contesta: ¿No habéis leído nunca lo*
*que hizo David cuando tuvo necesidad y sintió hambre, él y los suyos:*
[21] *que entró en la casa de Dios, en tiempos del pontífice Abiatar, y*
*comió los panes de la proposición, los que sólo a los sacerdotes es*
*lícito comer, y los repartió también entre sus compañeros?»* [27] *Y les*
*decía: «El sábado se instituyó para el hombre, no el hombre para el*
*sábado.* [28] *Por eso, dueño del sábado es también el Hijo del hombre.»*

La escena que ahora vamos a comentar y la que sigue forman una unidad más estrecha entre sí, al ofrecer ambas una discusión sobre la observancia del sábado. Otros ejemplos de discusiones sobre el mismo tema ofrecen 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-19; 9,1-41. Su elevado número en la transmisión evangélica muestra la gran significación del problema en la Iglesia primitiva. La observancia del sábado estaba rodeada por los rabinos de prescripciones sutilizadas hasta lo más insignificante. Trabajos de treinta y nueve clases acompañado cada uno de multitud de trabajos accesorios, tenían considerados como contrarios al descanso sabático[41], y la *Mišná*, los dos talmudes y la *Tosefta* contienen cada uno un tratado especial exclusivamente dedicado a ello. Juntamente con la circuncisión, formaba la observancia del sábado el precepto más considerado por el judaísmo tardío. «El precepto del sábado compensa todos los demás preceptos de la ley (juntos).»

23 Evidentemente, los mismos rabinos se veían obligados a usar de ciertas mitigaciones en el descanso del sábado, exigidas por la misma práctica de la vida. El hecho narrado por Marcos hay que situarlo en mayo o abril, según el estado de la siembra que se supone. Lo mismo que en 2,18 y de nuevo en 7,2, son los discípulos de Jesús y no él mismo, los censurados por transgresión de la ley (motivada por su defectuosa formación religiosa). A su paso por una siembra cogen algunas espigas, que ya están casi maduras, para deshacerlas entre las manos (Lc 6,1) y calmar su hambre con los granos.

---

41. *Mišná*, Šabb. VII, 2.

Pero de nuevo están allí unos fariseos, que censuran este pro- 24
ceder como una forma de trabajo de recolección y, por tanto, como violación del descanso sabático (cf. Éx 34,21). De hecho no estaba prohibido el acto de coger las espigas (cf. Dt 23,26), sino el trabajo de «segar» en sábado.

Jesús, que es a quien se le ha pedido cuenta, contesta de nuevo 25s
(cf. v. 8) proponiendo, a su vez, una pregunta en que remite sus adversarios a la Escritura [42], que, al mencionar un hecho semejante, pone de manifiesto que una acción prohibida puede también permitirse en determinadas circunstancias. David, que, por la persecución de Saúl, se veía obligado a vivir fuera de la ley, recibió del sacerdote Ahimelek, en Nob, los panes sagrados de la proposición, que se conservaban durante una semana (Lev 24,5-9) en el santuario («casa de Dios» = tienda sagrada) [43].

En el texto de Marcos hay un pequeño error histórico eliminado por Mateo y Lucas: en lugar del sacerdote Ahimelek, se da el nombre de su hijo Abiatar (1Sam 22,20). Según el AT (1Sam 21,7) David no entró en el recinto sagrado, sino que fue el sacerdote quien le sacó fuera los panes. La fuerza probatoria de este ejemplo histórico consiste en la persona de David, reconocidamente piadoso y justo, que realiza la acción. El hecho de que su necesidad era mucho mayor que la de los discípulos y de que David comió pan prohibido y los discípulos, en cambio, realizan, en ocasión prohibida, una acción permitida en sí, no destruye la propiedad del ejemplo, porque lo que Jesús pretende es solamente demostrar que no puede ser voluntad de Dios que sus hijos pasen hambre por motivo de un precepto ritual. La hipótesis de que Jesús se refiera aquí a una tradición rabínica atestiguada en el *Midráš Tanḥuma*, según la cual la huida de David tuvo lugar en sábado, queda excluida por la fórmula «¿no habéis leído nunca...?», que introduce una prueba tomada de la Escritura.

Con la nueva pregunta que Jesús a su vez les propone, termina 27
la discusión en forma típica. Marcos separa el v. 27 y el precedente

42. Sobre la fórmula hecha «¿No habéis leído.. ?» usada también con frecuencia en las discusiones rabínicas, cf. 12 10 26; Mt 12,5; 19,4.

43 Cf Jue 18,31; 1Sam 1,7.24.

por medio de una nueva fórmula introductoria, lo que da a entender que se trata de una frase transmitida aisladamente, pronunciada en otra ocasión [44].

En una frase trascendental determina Jesús la relación entre el hombre y el sábado. El sábado ha sido dispuesto por Dios para el bienestar de los hombres, como un día de descanso. El hombre no puede convertirse en un esclavo del sábado, invirtiendo así el orden querido por Dios. Cuando su bien lo exige, puede dejar a un lado la observancia del mandato del sábado (cf. Mac 2,41). Jesús no discute que en el proceder de los discípulos haya una violación del precepto sabático, aunque se trate de un precepto de ley oral, que no se encuentra en la Escritura. Tampoco combate o contradice la valoración como trabajo de cosecha del hecho de coger unas espigas, basada en la casuística rabínica. Su polémica con los defensores del mandato del sábado llega más hondo.

**28** La forma de relación entre el v. 27 y el 28 constituye un difícil problema, sobre todo el «por esto» que introduce el v. 28. El v. 28 parece contener una consecuencia del v. 27, si la expresión «Hijo del hombre» se entiende como «hombre». Y así se ha entendido, con frecuencia, desde H. Grocio hasta hoy. Pero esta interpretación no sólo contradice el uso lingüístico de Marcos, que utiliza la expresión «Hijo del hombre» sólo como designación dada a sí mismo por Jesús, sino que va además en contra del reconocimiento que Jesús hace del sábado como verdadera institución divina. La consecuencia que lógicamente puede sacarse del v. 27 es a lo sumo — como lo prueba el ejemplo de David — el derecho del hombre a dispensarse de la observancia del sábado en caso de necesidad, cuando en lugar de serle de provecho, le perjudicaría, pero no que el hombre pueda observarlo o no a su capricho, porque esto significaría prácticamente su abolición. Hay que convenir, pues, que el v. 28 no puede ser entendido como una consecuencia del 27. Éste es precisamente el motivo por el que Mateo y Lucas lo mismo que el «texto occidental» de Marcos han eliminado la sentencia

44. Cf. la misma fórmula 4,11.21.24; 7,9; 8,21; 9,1, donde —excluyendo quizá 8,21— siempre queda expresado un corte en el texto.

del v. 27, con lo cual tampoco queda conseguida una relación lógica llana con lo precedente.

A la solución de considerar el v. 28 como una interpolación posterior tomada de Mateo (Lagrange), se opone su testimonio unánime en la tradición del texto, y además su presencia en Lucas, que lo encontró ya en Marcos. El versículo es, en realidad, una sentencia independiente que se añadió aquí y el «por eso» es en este caso, como en otros muchos en los evangelios, sólo un giro de transición [45].

En esta frase reclama Jesús para sí, como «Hijo del hombre», el poder de interpretar con plena autoridad el precepto del sábado y de determinar lo que en sábado puede o no puede hacerse. Pero el pasaje contiene todavía otra dificultad: Jesús, en una afirmación pública, según parece, no dirigida exclusivamente a sus discípulos, se designa a sí mismo como «Hijo del hombre», sin que la frase contenga, por otra parte, una predicción de su pasión ni una manifestación escatológica sobre su majestad futura [46].

La frase sólo puede proceder de una instrucción a los discípulos o reproducir la formulación con la que la comunidad primitiva resumió la posición de Jesús frente al precepto del sábado. El v. 27 tiene probablemente un paralelo en una sentencia de un rabino del siglo II d.C.: «El sábado os ha sido entregado a vosotros, y no vosotros al sábado», frase que no tiene, sin embargo, validez general, sino que se reduce a la afirmación de que el sábado puede ser «profanado» exclusivamente para la salvación de una vida humana (Billerbeck) [47]. Ésta era una ley válida desde la época de los Macabeos [47a].

Pero en general, los rabinos defendían el principio contrario: la ley ha sido dada por Dios tal como la poseemos y por esto hay que cumplirla por ella misma. El hombre no tiene derecho a indagar el sentido y el fin de cada precepto en particular, sino que

45. Cf. Mt 12,31; 13,52; 21,43 y *passim;* lo mismo el «porque» de Mc 8,35.38; 9,41.

46. Cf. el exc. después de Mc 8,33.

47. Cf. com a Mc 3,2

47.a Cf. 1Mac 2,32ss; *Mišná,* yoma VIII, 6.

debe seguirlos ciegamente, y sólo cuando lo hace sin reserva y sin preguntar su por qué, toma realmente «sobre sí el yugo del reino de Dios». Es el choque de dos concepciones diametralmente opuestas sobre el ser de la religión; no hay esperanza posible de un acercamiento. Las palabras de Jesús tenían necesariamente que ser consideradas como heréticas por sus adversarios.

## Curación de una mano paralítica, en sábado
## 3,1-6 ( = Mt 12,9-14; Lc 6,6-11)

[1] *Entró de nuevo en la sinagoga. Había allí un hombre que tenía*
*una mano seca;* [2] *y lo estaban espiando a ver si lo curaba en sábado,*
*para poder acusarle.* [3] *Dice entonces al hombre que tenía seca la ma-*
*no: «Ponte aquí delante.»* [4] *Luego les dice: «¿Es lícito en sábado*
*hacer bien o hacer mal; salvar una vida o dejarla perecer?» Pero*
*ellos guardaban silencio.* [5] *Y mirándolos en torno con enojo, entris-*
*tecido por la dureza de su corazón, dice al hombre: «Extiende esa*
*mano.» Él la extendió, y se le quedó restablecida.* [6] *Los fariseos, sin*
*embargo, apenas salieron, en seguida acordaron en consejo contra*
*Jesús, juntamente con los herodianos, cómo acabar con él.*

Esta quinta escena muestra un grado más frente a todas las anteriores: la maldad consumada de los adversarios de Jesús que en ella aparecen, les hace hasta llegar a pensar en suprimirlo. También la actitud de Jesús es aquí más de ataque; Jesús pretende desenmascarar a sus adversarios. La dureza de sus corazones le llena de indignación y de dolor. Jesús hubiera podido esquivar «prudentemente» la ocasión y aplazar al día siguiente la curación de una enfermedad que no ofrecía peligro de muerte. La exposición del evangelista se limita, en medio de la mayor concentración objetiva, a la mención exclusiva de las personas y los momentos importantes para el desarrollo de la acción.

**1-2** El lugar del suceso queda indeterminado. Los adversarios, cuya determinación más exacta aparece sólo en la frase final (v. 6), están

al acecho, en espera de si Jesús viola de nuevo el precepto del sábado con una curación milagrosa. Tampoco aquí —como en 2,1-12— puede hablarse de una discusión en sentido estricto. Una curación se consideraba como una acción médica y, según la interpretación rabínica del descanso sabático, estaba permitida en sábado únicamente en caso de peligro inminente de muerte. Es obvio que 3s
peligro de muerte no existía en este caso [48].

Con superioridad absoluta pasa Jesús al ataque, haciendo que se ponga en medio el hombre de la mano enferma y proponiéndoles abiertamente la cuestión que únicamente puede ser objeto de controversia. No se trata de una pregunta superficial; en su primera parte, se propone el problema de si el precepto de descanso sabático prohíbe una acción moralmente buena (en este caso, un acto de caridad). Aquí radica realmente el punto de vista de los adversarios, cuya casuística en relación con la cuestión del sábado se reduce toda exclusivamente al problema de las actividades que caen bajo el concepto de trabajo (Hauck). Pero Jesús rechaza una visión tan superficial de la cuestión del sábado. En toda acción hay que indagar siempre su sentido profundo, razón de su cualidad moral. El sentido del precepto del sábado no puede ser, pues, la prohibición de un acto moralmente bueno, como es una obra de caridad. Porque la omisión del bien constituye por sí mismo una acción mala. Con relación a la segunda parte de la pregunta, están sus adversarios seguramente de acuerdo con Jesús. También ellos mantenían el principio de que «la salvación de una vida humana suprime el precepto del sábado» [49].

La salvación de una vida humana es siempre, como acto de caridad, una acción moralmente buena, y el sentido del precepto sabático no puede ser nunca la prohibición de un acto tal, por el motivo exclusivo del descanso. Su omisión significaría dejar morir, matar. Ante esto no hay réplica posible.

Pero Jesús va más allá del punto de vista de los fariseos. Jesús no admite su distinción, para ellos tan importante, sobre la pre-

48. Dos casos semejantes narra Lc 13,10-17 y 14,1-6
49. *Mekhiltà* (comentario) sobre Éx 31,13

sencia del peligro de muerte, que autoriza el trabajo también en sábado. Para Jesús lo que decide de la licitud de una acción en sábado es su bondad moral. Hacer bien a los demás es un precepto mayor en la ley que la observancia del precepto de descanso sabático, que, como tal, es también una manifestación de la voluntad amorosa de Dios. Jesús ha expresado así de manera categórica, la primacía absoluta de lo moral sobre lo ritual.

Hay que mencionar también la posibilidad de que «hacer mal» pudiera referirse, no a la omisión de la curación, sino más bien a la postura hostil y mal intencionada de sus adversarios, y el «matar» a su secreta intención de deshacerse de él (cf. v. 6). El pasaje recibe entonces un fuerte sabor irónico y habría que traducirlo así: «¿Está permitido hacer bien en sábado o, por el contrario, hacer daño? ¿Salvar la vida o dar muerte?» El silencio de los adversarios no es señal de asentimiento a las palabras de Jesús y reconocimiento de su propia derrota, que significaría al mismo tiempo el abandono de su punto de vista fundamental, la no distinción en la ley entre preceptos rituales y morales. Su silencio es la expresión de su endurecimiento.

5 La violenta conmoción causada por su proceder (cf. 8,12), que Jesús exterioriza en su mirada, es una mezcla de enojo (por la hipocresía de su piedad) y de compasión (por su fanatismo; «dureza» = ceguera espiritual) [50]. Como en otras ocasiones [51], es Marcos el único en transmitir este rasgo auténticamente humano de la figura de Jesús. Él mismo da respuesta a la pregunta dirigida a sus adversarios con el resultado de la curación ordenada.

6 El irremediable conflicto con los dirigentes espirituales del judaísmo y que terminará en catástrofe, es manifiesto. Los fariseos —los fariseos en general, no los que ocasionalmente han tomado parte en la escena—, se ponen al momento en relación con los herodianos (cf. 12,13), los partidarios de la casa de Herodes, para deliberar sobre la manera de suprimir al peligroso innovador religioso. También para Herodes Antipas y su partido debía ser poco

50. Cf. Mc 6,52; 8,17.
51. Cf. Mc 1,41.43; 7,34; 8,12; 10,14.

deseable un movimiento mesiánico, por el posible peligro de conflicto con Roma. Éste fue el motivo de su unión, en este caso, con los fanáticos religiosos, los fariseos, a los que por lo demás eran extraños, por su postura de indiferencia religiosa. Para los fariseos era Herodes, deseoso como ellos de la independencia frente a Roma, un aliado más deseable que el poder romano mismo. El v. 6 no es una conclusión casual de las cinco discusiones. Es una expresión manifiesta del fin a que, en último término, debían conducir los choques entre Jesús y los dirigentes efectivos del judaísmo. La hipótesis de algunos críticos modernos, de que se trata de un elemento redaccional de Marcos, es improbable, porque ya está preparado en el v. 2.

## Sección tercera: JESÚS Y EL PUEBLO
## 3,7-6,6*a*

Las secciones primera y segunda (1,14-45; 2,1-3,6) tenían un sentido evidente en sí mismas. En cambio, en los capítulos que siguen hasta el fin de la primera parte (6,6), no es fácil hallar un criterio que pueda darles unidad. Son simplemente una serie de escenas en abigarrada sucesión, destinadas a ilustrar con ejemplos el conflicto entre Jesús y sus adversarios (3,22-30), su forma de predicación entre el pueblo (4,1-34), o a la narración de nuevos milagros (4,35-5,43). No hay ni una ordenación cronológica, ni sistemática como en los pasajes de las discusiones precedentes, ni topográfica. También se pone aquí de manifiesto, como luego en todo el desarrollo del Evangelio, el sistema de composición de Marcos, quien no pretende un enlace literario de los distintos pasajes, limitándose a colocarlos unos tras otros simplemente yuxtapuestos. La única idea que se destaca claramente es la lucha de Jesús, en medio de la oposición de sus adversarios, por el alma del pueblo, que afluye a él, impresionado por sus milagros, lleno de entusiasmo, pero sin llegar a una comprensión profunda. Al mismo tiempo el capítulo de las parábolas (4,1-34), pretende ofrecer ejemplificada una muestra gráfica de la forma de predicación de Jesús. También empiezan a dibujarse ya los comienzos del proceso que terminará con el fracaso final de Jesús ante el pueblo en su conjunto (4,10-12); Jesús se verá obligado a retirarse a la instrucción de un pequeño círculo, el grupo de sus discípulos. Las tres narraciones de milagros, yuxtapuestas en sucesión inmediata (4,35-5,43), forman por la extensión de sus descripciones un grupo más estrechamente unido.

## Impresión de la actividad de Jesús en el pueblo
## 3,7-12 ( = Mt 12,15-21; Lc 5,17-19)

*7 Jesús, con sus discípulos, se retiró a la orilla del mar. Grandes*
*multitudes de Galilea le seguían; también acudieron a él, al oir las co-*
*sas que hacía, numerosas gentes de Judea, 8 de Jerusalén, de Idumea,*
*del otro lado del Jordán y de los contornos de Tiro y Sidón. 9 Enton-*
*ces dijo a sus discípulos, por causa de la muchedumbre, que le dis-*
*pusieran una barquilla para que no lo atropellaran; 10 porque, como*
*curaba a tantos, todos los que tenían alguna enfermedad, se arroja-*
*ban sobre él para tocarlo. 11 También los poseídos de espíritus impu-*
*ros, cuando lo veían, se postraban ante él gritando así: «Tú eres el*
*Hijo de Dios.» 12 Pero él severamente les ordenaba que no lo*
*divulgaran.*

Marcos nos ofrece aquí una vez más[1] uno de los llamados «relatos sumarios», una descripción de tipo general del efecto de la taumaturgia de Jesús en el pueblo (exceptuando el v. 9). El entusiasmo de las masas forma un vivo contraste con la oposición anterior de los dirigentes del judaísmo a la doctrina de Jesús y su libertad frente al concepto farisaico de la religión. «Pero en el fondo aparece ya el pensamiento de la superficialidad y la insuficiencia de este entusiasmo. Esta escena es, pues, en Marcos, preliminar y supuesto al mismo tiempo para el pasaje siguiente, con la elección de un círculo más estrecho de discípulos cercanos; así aparece la separación entre el pueblo y los discípulos» (Hauck). Marcos utiliza en este relato sumario rasgos que ya conocemos de capítulos anteriores, pero que son, al mismo tiempo, de carácter típico, que se repite siempre. En los v. 7s se pone de manifiesto su intención de describir la extensión siempre creciente de la actividad de Jesús.

La fama de los hechos de Jesús se ha extendido hasta más allá 7
de todos los confines de Galilea, ocasionando una afluencia que supera con mucho la de los tiempos del Bautista.

1 Cf Mc 1,14s 39; 2,13

8 También vienen muchos de las regiones limítrofes del sur (Idumea, el país de los edomitas, que políticamente, pertenecía a Galilea desde la época de Juan Hircano [135-104 a.C.])[2], del este (Perea), y del norte (Sirofenicia). Solamente falta Samaría —y no casualmente— en la enumeración: entre judíos y samaritanos existía desde largo tiempo una encarnizada enemistad[3].

A pesar de esta afluencia de masas, no puede hablarse de un gran éxito real de Jesús, al que luego hubiera seguido un descenso y una desilusión. Las masas no acuden al mensaje del reino de Dios que Jesús trae sino por afán de sensacionalismo y para ser libradas de su miseria física. Si es que vieron en Jesús al Mesías, fue sólo a un Mesías terrenal y político.

9 La preparación de la lancha es una anticipación de 4,1; pero aquí tiene evidentemente otro sentido: Jesús pretende sustraerse a la muchedumbre (cf. 6,31s), no hablarles desde la barca.

10 Para la ingenua fe popular, el contacto del que posee el poder de milagros transmite la fuerza curativa a los enfermos como una fuerza magnética[4].

11 Los posesos, equiparados algo inexactamente con los espíritus impuros mismos, son expresamente distinguidos de los enfermos.

12 Ellos son los únicos que se dan cuenta del verdadero ser de Jesús, pero no se les permite manifestarlo; cf. 1,24s.34.

## Elección de los doce
## 3,13-19 ( = Mt 10,1-4; Lc 6,12-16)

[13] *Sube luego a la montaña, llama junto a sí a los que le pareció*
*bien, y ellos se llegaron a él.* [14] *Determinó que fueran doce, para te-*
*nerlos en su compañía y para enviarlos a predicar,* [15] *con autoridad*
*para arrojar a los demonios.* [16] *Éstos fueron los doce elegidos por él:*
*Simón, a quien dio el nombre de Pedro;* [17] *Santiago, hijo de Zebedeo,*

2. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* xiii, 9,1; § 257s.
3. Cf. Lc 9,52s; Mt 10,5; Jn 4,9; véase com. a Act 8,5.
4. Cf. Mc 5,27s; 6,56.

*y Juan, hermano de Santiago, a quienes dio el nombre de Boanerges,*
*es decir, hijos del trueno;* [18] *Andrés y Felipe, Bartolomé y Mateo,*
*Tomás y Santiago, hijo de Alfeo, Tadeo y Simón, el cananeo;* [19] *y*
*Judas Iscariote, el que luego lo entregó.*

La elección de los apóstoles constituye uno de los acontecimientos más importantes, no sólo para los elegidos mismos, sino también en toda la actuación pública de Jesús. Los dirigentes espirituales del judaísmo rechazan a Jesús, y la entusiasta afluencia de las masas es sólo engañosa apariencia, entusiasmo por el taumaturgo y no por su mensaje; este pequeño círculo de seguidores fieles, que rodean a Jesús como su séquito fijo, va a ser entonces iniciado en «el misterio del reino de Dios» (4,11) y formado en la escuela de Jesús como sus verdaderos discípulos. Son los verdaderos parientes de Jesús (3,34). Ellos forman — junto con un pequeño número de otros seguidores creyentes de Jesús — el «resto santo» de Israel que encuentra la salvación, el núcleo de la futura Iglesia y los portadores de su misión.

Entre este pasaje y el anterior no existe relación temporal **13**
inmediata, lo cual se desprende ya del carácter de aquel relato sumario. Jesús no está ya «asediado», sino que busca libre la soledad del monte, donde está únicamente con sus discípulos. Seguramente se hace referencia a la región montañosa junto al lago de Genesaret. La elección de los doce de entre el círculo de sus discípulos se realiza por la libre voluntad de Jesús [5].

Con ello, los llamados quedan separados del círculo de los **14**
demás discípulos, esto es, de los otros seguidores fieles de Jesús (cf. 4,10) y determinados como su acompañamiento habitual. «Apóstoles», esto es, enviados, mensajeros de la salvación, no lo son todavía. Pero, ciertamente, su elección como séquito de Jesús está hecha con miras a su misión posterior (cf. 6,6-13), para la que Jesús les transmitirá también una parte de su poder.

En exacta correspondencia con esto va el uso lingüístico. Marcos **15**

5. Cf. Jn 6,70; 15,16.

y Mateo hablan siempre de «los doce» (nueve veces en Marcos), o «los doce discípulos» [6], y de los «apóstoles» sólo cuando se hace referencia a su verdadera «misión» [7].

La expresión «los doce» procede sin duda de la época primera después de la resurrección, como designación corriente de los primeros apóstoles, elegidos por el mismo Jesús real e histórico. Una prueba de ello es la formularia designación de Judas como «uno de los doce» [8] y, sobre todo, 1Cor 15,5, fórmula tomada por Pablo de la comunidad primitiva. Pablo no utiliza nunca la expresión como suya, pero sí Lucas, juntamente con la de «los apóstoles», para él de sentido equivalente, y también Juan [9].

Esta designación constituye una prueba de la historicidad de la elección de los doce por el mismo Jesús histórico. Y aún más decisiva por la inclusión de Judas en su número, que sería simplemente inexplicable, si el hecho de la elección de los doce hubiera sido una invención posterior. Marcos vuelve a nombrarlos pocas veces expresamente en el curso de su Evangelio [10]. Por lo demás quedan confundidos en el círculo de los «discípulos»; hay que observar que esta designación, no siempre, pero sí muchas veces, puede referirse exclusivamente a ellos [11].

El número doce de los escogidos no es casual ni arbitrario, como lo prueba el hecho de que después de la eliminación de Judas, se vio de nuevo completado por la elección de Matías (Act 1,15-26). Su número se corresponde con el de las doce tribus de Israel. Como Mesías tiene Jesús la misión de congregar junto a sí a un nuevo pueblo de Dios, después de la incrédula repulsa del anterior Israel casi en su totalidad. Y los doce representan ese nuevo pueblo de Dios del final de los tiempos. Y no es que lo simbolicen solamente por su número de doce, sino que en realidad lo son, como primeros miembros suyos. Su elección no se hace, pues, solamente en vista de su misión poste-

6. Mt 10,1; 11,1
7. Mt 10,2; Mc 6,30; no así Lucas; cf. Mc 14,17 par y com. a Lc 6,13.
8. Mc 14,10.20.43; cf. Jn 6,71.
9. Jn 6,67.70.71; 20,24.
10. Mc 6,7; 9,35; 10,32.35ss; 11,11; 14,17.
11. Cf. Mc 14,12 junto a 14,17.

rior como mensajeros de la fe. Su elección es también y sobre todo el primer paso para la fundación de la Iglesia. Llamamiento como discípulos (1,16-20), elección de los doce para el apostolado (3,13-15), y su misión (6,6-13), forman a intervalos, tres acontecimientos sucesivos de su vida. La elección para el apostolado muestra que la categoría de discípulo no coincide, sin más con la de apóstol. Pero desde luego los doce fueron desde un principio llamados por Jesús con miras a su posterior elección para el apostolado (1,17).

A la elección para el apostolado precedió un cierto tiempo de introducción y de prueba como discípulos y esta elección precede a su vez, como vocación para el oficio de apóstol, al acto de su misión. Su finalidad y su razón de ser estaba en correspondencia con la misión propia de Jesús (Mt 15,24), la predicación del reino de Dios, en primer término a Israel, la expulsión de los demonios y la curación de los enfermos [12].

Su envío para la predicación del evangelio en todo el mundo, lo hace Jesús sólo después de su resurrección [13]. Pero ni la predicación a Israel, ni la misión en el mundo pagano eran privilegio exclusivo de los doce [14].

Esta preparación progresiva de su futura dignidad era tanto más necesaria, cuanto que los discípulos, aparte de su fidelidad inquebrantable y sin reservas a Jesús, se distinguían muy poco en la incomprensión de su mensaje de su medio ambiente judío. Ellos fueron los testigos continuos de los milagros de Jesús, los únicos en recibir, sobre la instrucción del pueblo en parábolas, una iniciación especial en el misterio del reino de Dios [15], quienes día a día estuvieron bajo la sugestión de la personalidad de su Maestro. A ellos exclusivamente (8,30) les reveló él el misterio mesiánico. A ellos solos iban también destinadas las profecías de su pasión [16] y las instrucciones sobre el verdadero concepto de discípulo, y ellos fueron quienes únicamente estuvieron con él en la última cena (Mc 14,17). Pero, a pesar de todo,

12. Mt 10,1-8 = Lc 9,1s.
13. Mt 28,16ss; Lc 24,48s; Act 1,8.
14. Cf. Lc 10,1ss; Act 21,8.
15. Mc 4,10; 7,17-23; 10,10-12.
16. Mc 8,31; 9,30s; 10,32s

son también ellos, y hasta el final de su convivencia con Jesús, tardos en comprender [17], su corazón está endurecido [18]; miedo, falta de fe y proceder irreflexivo son los signos exteriores de su falta de comprensión [19].

Una incomprensión especial muestran para el misterio de la pasión [20]. Su mentalidad es todavía una mentalidad terrena [21]; también en su concepción del reino futuro se encuentra aun después de la resurrección [22] en el mismo estadio que los demás judíos (10,35-37). Marcos nos da, a continuación, los nombres de los elegidos por Jesús.

**16** En todas las enumeraciones de los apóstoles aparece en primer lugar Simón Pedro (cf. también Act 1,13). Marcos le llamará siempre en adelante con el sobrenombre de Pedro (arameo Kefal = roca, cf. Jn 1,42), que no está referido a su firmeza de carácter, sino a la dignidad para la que Jesús le determina. Del v. 16 no se desprende que Jesús le diera este sobrenombre precisamente en aquella ocasión.

**17s** A Pedro siguen los dos hijos de Zebedeo, conforme al puesto de confianza que con Pedro tuvieron junto a Jesús [23], y luego, en cuarto lugar, Andrés, el hermano de Pedro. El sobrenombre de «hijos del trueno», se debe al impetuoso carácter de los hijos de Zebedeo [24]. Andrés y Felipe (que según Jn 1,44, procedían también de Betsaida, como Pedro y Andrés), llevan nombres griegos, frecuentes en Galilea [25].

Bartolomé («hijo de Tolmay»), es un apellido [26], y con él se designa seguramente al Natanael de Caná (Jn 21,2), nombrado en Jn 1,45

17. Mc 7,18; Lc 24,25.
18 Mc 6,52; 8,17s.
19. Mc 4,40s; 6,50-52; 9,5-7s; 10,24 38s; 14,37-41 50
20. Mc 8,32s; 9,9.32.
21. Mc 9,34; 10,41.
22. Lc 24,21; Act 1,6.
23. Cf. Mc 5,37; 9,2; 14,33.
24. Cf. Mc 9,38; Lc 9,51ss.
25. Sobre Felipe, distinto del diácono y «evangelista» Felipe, nombrado en Act 6,5; 8,4-13.26.40; 21,8s; cf. Jn 1,44ss.
26. Cf. Bartimeo Mc 10,46; Baryona Mt 16.17; Baryesu Act 13,6

juntamente con Felipe. Esta identificación no se encuentra desde luego en la Iglesia antigua. En oriente aparece por primera vez en el nestoriano Išodad de Merwn (siglo IX) y en occidente en Ruperto de Deutz († 1129).

Mateo es otro nombre para el recaudador de impuestos Leví [27], de Cafarnaúm (cf. supra 2,14). Un segundo Santiago queda distinguido del hijo de Zebedeo por la adición del nombre de su padre Alfeo (distinto del padre de Leví Mateo [cf. 2,14]). Este Santiago suele ser identificado con el pariente del Señor del mismo nombre mencionado por Pablo (Gál 1,19), llamado en 15,40 «Santiago el menor», que luego había de ser respetada cabeza de la Iglesia de Jerusalén [28].

El hecho de que su padre reciba en Jn 19,25 el nombre de Cleofás se pretende explicar por la frecuente duplicidad de nombre en el judaísmo de entonces [29], cuando no se intenta comprender Alfeo y Cleofás como dos diferentes formas griegas del nombre arameo correspondiente, Halfai. Lingüísticamente es difícil esta última solución, por lo que es al menos más probable que el hijo de Alfeo nombrado aquí entre los doce, sea distinto del Santiago pariente del Señor, hijo de Cleofás, y que éste no haya pertenecido al círculo de los doce.

Tadeo es, en Lucas [30], «Judas (hijo o hermano) de Santiago» (en el texto occidental de Marcos y en una parte de la tradición del texto de Mateo, Lebeo). Si se entiende Tadeo ( = Lebeo) como sobrenombre del Judas nombrado en Lucas y se equipara a Santiago con el hijo de Alfeo antes nombrado, resultarían ser hermanos Tadeo y este Santiago (esto es, un tercer par de hermanos en el círculo de los doce).

A continuación se nombra a Simón, de sobrenombre «el Zelota» [31], designación que sirve o para caracterizarle por su celo religioso o — interpretación más probable — se refiere a su carácter de anterior afiliado al partido político de los celotas, que conside-

27. Según Mt 9,9; 10,3
28. Act 12,17; 15,13; 21,18; Gál 2,9.
29. Cf. Act 13,19; Col 4,11
30. Lc 6,16 y Act 1,13.
31 Cf. Lc 6,15; Act 1,13

raba como deber religioso la lucha por la libertad política frente a Roma, la «guerra santa».

19 El último lugar, en todas las enumeraciones de los apóstoles, lo ocupa siempre Judas Iscariote, con la referencia expresa a su traición. Su sobrenombre no tiene una interpretación segura; quizá sirve para designarle como «hombre de Queriyyot», en Judea (Jos 15,25), que no es, sin embargo, nombre arameo, sino hebreo. Según otra interpretación, se trata de un nombre injurioso, en el que se puede reconocer el término latino *sicarius* = asesino, facineroso. Judas «el hijo de la perdición» (Jn 17,12) era probablemente, según las noticias que por los evangelios tenemos, el único no galileo entre los doce. El por qué de su vocación como discípulo y hasta de su recepción en el círculo de los doce, queda para nosotros escondido en la obscuridad de los misterios de Dios. En tanto que las escasas noticias de los evangelios nos informan, todos estos hombres procedían de círculos de gentes sencillas, del «pueblo de la tierra» *(am haares;* cf. Jn 7,49), despreciado por los fariseos como gentes no religiosas. Ninguno de ellos era fariseo, ninguno un «intelectual» [32]. Sólo Pablo, llamado de última hora, era un hombre de origen social elevado y estaba provisto de formación teológica. Un retrato vivo y real del carácter de los apóstoles, sólo lo tenemos en los evangelios en el caso de Pedro: un temperamento sanguíneo impetuoso, a veces algo irreflexivo [33], pero al mismo tiempo, como todos los demás, animado de un ardiente amor a su Maestro.

## Jesús y sus parientes
## 3,20s

[20] *Vuelve otra vez a casa; y de nuevo se reúne tanta gente, que ni siquiera podían comer.* [21] *Cuando lo oyeron los suyos, fueron con ánimo de apoderarse de él, pues algunos decían: «¡Pero si está fuera de sí!»*

---

32. Cf. Act 4,13; 2Cor 4,7.
33. Cf. Mc 8,32s; 9,5s; 14,29-31; Jn 13,6-9.

Este pequeño episodio no está en relación inmediata con el de **20** la elección de los apóstoles. La ida de Jesús «a casa» nos hace pensar en Cafarnaúm y la casa de Pedro (cf. 2,1) como posible escenario. Marcos, con la mayor concisión posible de medios, describe muy gráficamente la afluencia de pueblo (lo mismo que en 2,1-12). Ni siquiera para comer se deja tiempo a Jesús y sus discípulos.

Pero «los suyos» se enteran y llegan para apoderarse de él con **21** bien intencionada violencia. ¿Quiénes son «los suyos»? ¿Se refiere esta expresión a la madre de Jesús, que vive en Nazaret, y a sus parientes o más bien a sus seguidores, más exactamente a algunos de ellos, que están preocupados por el bienestar de Jesús? La expresión griega admite las dos interpretaciones: el hecho de que a los discípulos los tiene ya Jesús consigo, habla en favor de la primera, y los v. 31-35, que son la continuación del pasaje, la confirma. ¿Qué es lo que los suyos han oído? Puesto que nada se dice expresamente, hay que deducirlo del contexto y referirlo a la agotadora actividad de Jesús que se describe. Están preocupados por su salud, pero también por la honra de toda la familia, que según ellos, está comprometiendo. Le tienen por loco, pero, como se ve por el contexto, no en el sentido de una enfermedad mental, sino en el mismo sentido amplio de 2,12; 5,42 y Mt 12,23 (cf. también 2Cor 5,13). Aproximadamente el mismo sentido tiene el juicio sobre Jesús en Jn 7,20; 8,48.52; 10,20s y sobre el Bautista en Mt 11,18 = Lc 7,33: «tiene un demonio». En Jn 7,3ss se muestra que también de parte de sus parientes era posible tal interpretación de la actividad de Jesús [34]. Las diversas correcciones que presenta la tradición textual del v. 21 muestra que ya pronto resultó motivo de escándalo. Por los mismos motivos pueden Mateo y Lucas haber suprimido el breve pero interesante episodio. El ardiente celo de Jesús por el cumplimiento de su misión era un enigma y un escándalo para sus mismos parientes, encerrados en la estrechez de su mentalidad burguesa. Las palabras de Jesús de que el evan-

---

34 También es posible, aunque no recomendable por el contexto, la siguiente traducción: «Porque se decía: está loco» Ellos han oído de alguien este juicio sobre la actividad de Jesús y entonces vienen, preocupados, a buscarle.

gelio romperá hasta los mismos lazos de la familia [35] debían encontrar su primera realización en él mismo y sus parientes.

La continuación de este pasaje la forma 3,31-35.

## Jesús se defiende de la acusación de un pacto con el demonio 3,22-30 ( = Mt 12,22-37; cf. Lc 11,14-23; 12,10)

[22] *Los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: «Éste tiene*
*a Beelzebul; y es por arte del príncipe de los demonios por quien lan-*
*za a los demonios.»* [23] *Entonces los llamó junto a sí y les dijo por*
*medio de parábolas: «¿Cómo puede Satán arrojar a Satán?* [24] *Si un*
*reino se divide en facciones, ese reino no puede subsistir;* [25] *y si una*
*familia se divide en discordias, tampoco esa familia podrá subsistir.*
[26] *Si, pues, Satán se levanta contra sí mismo y está dividido, no puede*
*sostenerse, sino que ha llegado su fin.* [27] *Nadie puede entrar en la casa*
*de un hombre forzudo y saquearla, si primeramente no consigue ma-*
*niatarlo; sólo entonces saqueará su casa.* [28] *En verdad os digo que a*
*los hombres se les perdonará todo, los pecados y aun las blasfemias*
*que profieran.* [29] *Pero quien blasfemare contra el Espíritu Santo*
*jamás tendrá perdón, sino que siempre llevará consigo su pecado.»*
[30] *Es que ellos decían de él: «Está poseído de un espíritu impuro.»*

Es difícil determinar el punto de vista que ha servido a la inserción de este largo pasaje en la escena 3,20s.31-35. Quizá se trata de una asociación de ideas entre las frases «está fuera de sí» (v. 21) y «tiene a Beelzebul» (v. 22). La situación del v. 22 no tiene nada que ver con la de los v. 20s. No es el mismo caso que en 5,21-43, donde se da un indudable nexo histórico de dos escenas. El discurso no formó una unidad en su origen, a pesar de su amplia concordancia con el paralelo de Lc 11,14-23, tomado de otra fuente. El discurso originario debe haberse extendido sólo hasta el v. 26. A diferencia de Mateo y Lucas, que en esta ocasión poseen un relato más primitivo, Marcos no dice nada de que la expulsión de un demonio preceda

35 Mt 10,34-36 = Lc 12,51-53

inmediatamente a la escena, hecho que la discusión presupone.

La opinión que sobre Jesús habían manifestado sus parientes era inofensiva y procedía de un ánimo bien intencionado, aunque falto de comprensión. Muy diferente es el juicio de los dirigentes religiosos del judaísmo. En la escena que precede, incomparablemente más dura que las cinco discusiones anteriores (2,1-3,6), se hace manifiesto el irremediable conflicto entre ellos y Jesús.

Unos escribas venidos de Jerusalén, quizá por encargo del sanedrín, van expresamente en su seguimiento (cf. 7,1), para observar su actuación con mirada crítica aguzada por el odio y destruir su prestigio ante el pueblo, prestigio que ha crecido ya poderosamente. En esta importante discusión se pone claramente de manifiesto la radical separación de los espíritus. El sentido y el ser de la misión de la vida de Jesús consiste en establecer el reino de Dios [36], lo que significa, al mismo tiempo, la destrucción del poder de Satán, príncipe de este mundo [37]. **22**

Los enemigos de Jesús tergiversan su acción salvadora dándole una interpretación contraria. No pueden negar rotundamente su poder sobre los demonios, y entonces le declaran a él mismo como poseído por el diablo, por Beelcebul, señor de los demonios, y como su aliado. Satán mismo es quien, según ellos, da a Jesús el poder de expulsar, por medios mágicos, los demonios de los posesos. Toda la actuación de Jesús es obra del demonio y él mismo su colaborador y su instrumento. Pero el relato paralelo de Mateo (12,22) y de Lucas (11,14), que se remonta a otra tradición, menciona la circunstancia de que Jesús acaba de curar un poseso.

El nombre de Beelcebul, atestiguado por el texto griego (frente a la forma Beelcebub de las traducciones latina y siria; al AT son extrañas las dos formas como nombre del demonio), significa o «dios del estiércol», esto es, señor del culto de los ídolos (con la palabra «estiércol» se designa en los rabinos el sacrificio pagano), o «señor de la casa» [38], esto es, del territorio dominado por los demo-

36 Cf. com. a Mc 1,15
37 Cf Mt 12,28 = Lc 11 20
38 Cf com a Mt 10,25

nios. La forma Beelcebub («dios de las moscas») es, en cambio, una posterior acomodación a 2Re 1,2ss, donde recibe este nombre el dios cananeo de Ecrón.

Dos son las acusaciones levantadas contra Jesús: primero, que está él mismo poseído por el demonio, lo cual tiene que ser comprendido aquí más al pie de la letra que en el caso del v. 21 (v. com.); segundo, que es un instrumento del demonio. El primer reproche aparece solamente en Marcos, no en el texto paralelo de Mateo y Lucas y tampoco la respuesta de Jesús va dirigida a él, salvo en el caso de que hubiera que comprender el v. 27 en el sentido de que quien es capaz de vencer a Satán, no puede estar poseído por él.

23 Jesús impugna, «por medio de parábolas» [39], la acusación dirigida contra él, declarándola como carente de sentido. Satán no puede, por medio de Jesús, expulsar los demonios sin destruir, al mismo tiempo, su dominio sobre los hombres y buscar así su propio fracaso. Esta afirmación es de una evidencia tal, que el juicio de los escribas sobre las expulsiones de demonios realizadas por Jesús sólo puede explicarse como motivado por una absoluta ceguera espiritual.

24s Jesús explica, por medio de dos imágenes de construcción equivalente, la ruina que la división produce en todo señorío. La guerra civil hace caer los Estados, la discordia interior trae el desconcierto a las familias.

26 El mismo es, pues, el resultado en el caso de Satán, nombrado aquí como representante de su imperio, como síntesis de todos los poderes demoníacos.

27 El v. 27 introduce un nuevo pensamiento, pero no aclara en virtud de quién expulsa Jesús los demonios [40]. Quien considere, con mirada clara no enturbiada por el odio, la victoriosa lucha de Jesús contra los demonios tendrá necesariamente que llegar a esta conclusión: como es imposible que Satán mismo destruya su reino, Jesús tiene que ser necesariamente el más fuerte, que ha entrado en la casa, en el dominio de Satán, le ha vencido y le ha arrebatado su posesión. En esta imagen, tomada de Is 49,24, no hay que preguntar por el sen-

39. Cf. Mc 4,2.11; 12,1.
40. Cf., por el contrario, Mt 12,27 = Lc 11,19s.

tido de la posesión del fuerte, si se refiere a los demonios expulsados o a los posesos librados de ellos, porque lo que únicamente interesa es el hecho del avasallamiento de Satán por Jesús, que se manifiesta así como el portador del reino de Dios. Las expulsiones de demonios realizadas por Jesús son una prueba evidente de que el poder de Satán está quebrantado y da comienzo el reino de Dios [41]. También en el judaísmo tardío existía la creencia en el aherrojamiento de Satán en el fin de los tiempos [42].

Los v. 28s no tienen, en su origen, relación alguna con el discurso sobre Beelcebul, así como tampoco el 27. Lucas no ha encontrado esta sentencia en este contexto, sino que la reproduce en otro lugar (12,10), con lo que recibe también un sentido diferente. Esta sentencia ha sido transmitida aisladamente, hecho que dificulta su comprensión, de manera extraordinaria, porque no conocemos su contexto, con el que únicamente podría determinarse la distinción entre la blasfemia contra el Espíritu Santo y la blasfemia contra el Hijo del hombre (Lucas) o con otra clase de blasfemia (Marcos). El lugar que Marcos le ha asignado le presta un sentido muy preciso. **28s**

La culpa más grave de los adversarios de Jesús consiste en no reconocer el poder por el que vence a Satán, negativa que constituye un pecado contra el Espíritu Santo, que reposa sobre Jesús (cf. 1,10) y que se manifiesta en su victoria contra los demonios. Con una fórmula de aseveración, que subraya la importancia del aserto [43], se contrapone este no querer ver de los adversarios de Jesús, que califican como obra del demonio una actuación de la gracia divina, a toda otra blasfemia contra Dios y toda clase de pecado, y se expresa la imposibilidad de perdón eterna y exclusiva de este solo pecado.

También en la teología de los judíos se daba esta distinción entre pecados perdonables, o en este mundo (por medio de penitencia y sacrificios expiatorios en el gran día de la reconciliación), o en el mundo futuro (por el fuego de la gehenna o la gracia divina), y pecados que son imperdonables. Entre éstos se contaba el hecho de hablar con insolencia contra la *torá*. En el judaísmo se entendía

41. Cf. Mt 12,28 = Lc 11,20.
42. Cf. AsMo 10,1; TestLev 18,12.
43. Cf. com. a Mt 5,36.

como Espíritu Santo el espíritu de profecía y la inspiración, de modo que para los rabinos, hablar con insolencia contra la *torá* significaba tanto como un ultraje al Espíritu Santo. La causa de la imposibilidad de perdón para la blasfemia contra el Espíritu Santo radica en su repulsa de la revelación de Dios, que es además interpretada como obra de su enemigo.

30 Marcos, al final, refiere la blasfemia contra el Espíritu Santo a la afirmación de los adversarios de Jesús, de que está poseído por un espíritu impuro, y no como Mateo a su acusación de que expulsa los demonios por el poder del príncipe de los demonios. Esta circunstancia plantea un doble problema de difícil solución.

Primero: Mt 12,24 y Lc 11,15 equiparan claramente a Beelcebul con el príncipe de los demonios, Satán; para ellos Beelcebul es un nombre de Satán. En cambio, Marcos (v. 22 y 30) parece distinguir entre Beelcebul y Satán. Para Marcos, Beelcebul es solamente un «espíritu impuro», uno más entre los demonios.

Segundo: otra dificultad se deriva del hecho de que el discurso que Jesús hace en su defensa, está dirigido, en Marcos lo mismo que en Mateo y Lucas, solamente contra la acusación de su expulsión de los demonios por el poder del príncipe de los demonios (que es la única acusación mencionada por Mateo y Lucas). Por otra parte Marcos mismo en el v. 30 refiere la blasfemia contra el Espíritu Santo solamente al hecho de que los adversarios de Jesús le designaban como poseso de Beelcebul, mientras que esta sentencia sobre el pecado imperdonable parece convenir mejor a la maliciosa falsa interpretación de las expulsiones de demonios realizadas por Jesús. Indudablemente es también blasfemar contra el Espíritu Santo considerar como un poseso a aquel en quien habita el mismo Espíritu. Pero este reproche no puede, con todo, ser comprendido más que en relación con las expulsiones de demonios realizadas por Jesús, en las que según el juicio de sus adversarios se manifiesta precisamente como instrumento de Satán. Hay, pues, que suponer una estrecha relación entre las dos acusaciones levantadas contra Jesús según el v. 22. El segundo problema encuentra, pues, su solución en la circunstancia de que Marcos interpreta la sentencia del pecado imperdonable en relación con el discurso acerca de Beelce-

bul, formando parte del cual seguramente la encontró. El v. 30 debe ser una adición suya. Jesús contesta, pues en Mc 3,23-27, a la acusación del v. 22*b*; en v. 28s, a la del v. 22*a*.

## Los verdaderos parientes de Jesús
## 3,31-35 (= Mt 12,46-50; Lc 8,19-21)

31 *Llegan entre tanto su madre y sus hermanos, y, quedándose*
*fuera, lo mandaron llamar.* 32 *El pueblo estaba sentado en torno de*
*él. Y lo avisan: «Mira que tu madre y tus hermanos están fuera bus-*
*cándote.»* 33 *Pero él les contesta así: «¿Quién es mi madre y quiénes*
*mis hermanos?»* 34 *Y paseando la mirada por los que estaban senta-*
*dos a su alrededor, dice: «He aquí a mi madre y a mis hermanos.*
35 *Pues quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi her-*
*mana y mi madre.»*

El v. 31 puede entenderse muy bien como comienzo de una perícopa. Pero en la idea de Marcos hay que comprender esta escena como continuación de 3,20s. El hecho de la diferente designación de las personas en uno y otro caso — v. 21, «los suyos»; v. 31, «su madre y sus hermanos» — no es ningún argumento decisivo en contra. Admitido esto, queda ya plenamente en claro quiénes son «los suyos» del v. 21. Se trata de los parientes de Jesús que han llegado entre tanto, para ver de apoderarse de él[44].

No les es posible llegarse hasta él en la casa donde está (v. 21) **31s**
a causa de la multitud que le rodea y entonces le hacen llamar fuera.
El hecho de que no se mencione a José no significa necesariamente
que haya muerto.

La contestación de Jesús al ruego de sus parientes que le esperan **33s**
fuera, significa una repulsa radical de todos los lazos naturales de
familia. Su «familia» la forman aquellos que, con fidelidad, oyen su
palabra. Frente a esto, la preocupación de sus parientes por él, no

44. La relación del discurso sobre Beelcebul, intermedio, con v. 20s.31-35, no es histórica, sino puramente redaccional.

tiene valor alguno, porque surge de una unión puramente humana y natural con Jesús.

35 El v. 35 es probablemente una sentencia aislada en su origen, a la que Mateo y Lucas han dado, cada uno a su manera, más estrecho enlace con el v. 34. Pero no se puede considerar como motivo determinante de su distinción con el v. 34, el hecho de que, en éste, quede dicho a quién determina Jesús como parte de su familia y, en el v. 35, quién puede contarse a sí mismo en ella. El v. 35 va más allá del 34 al designar el cumplimiento de la volunta de Dios (a diferencia del simple oir) [45] como el factor que realmente conduce a la unión con Jesús. La obediencia a la voluntad de Dios no es sólo lo que concede a un hombre su verdadera categoría (cf. Lc 11,27s), sino que funda también el parentesco espiritual con Jesús, un parentesco incomparablemente más alto que los lazos de la carne y de la sangre y que todos los determinantes de comunidad de un orden puramente terreno. La unión religiosa es, pues, más fuerte y rompe y deshace en caso de conflicto estos lazos simplemente humanos, a cuyo incondicional abandono debe estar siempre dispuesto el verdadero discípulo [46].

*Los «hermanos» de Jesús.*

En el NT se habla repetidas veces de los «hermanos» de Jesús. En Jn 2,12 y Act 1,14 son nombrados junto a su madre y sus discípulos, en 1Cor 9,5 junto a los apóstoles.

Según se desprende de Act 1,14 y 1Cor 9,5, la designación «hermanos del Señor» parece haber sido un giro corriente. Su relación de parentesco con Jesús les confirió evidentemente dentro de la comunidad primitiva una consideración especial junto a los apóstoles, de los cuales quedan distinguidos en los dos textos mencionados.

En Jn 7,3ss se dice que tampoco ellos «creían en él». En cambio Act 1,14 los cuenta ya entre los fieles.

Partiendo sólo del texto de Gál 1,19, que nombra a Santiago, «hermano del Señor», no puede concluirse si éste perteneció o no al

45. Cf. Mt 7,24-27 = Lc 6,47-49.
46. Cf. Mt 8,21s = Lc 9,59s.

círculo de los apóstoles. En Mc 6,3 (= Mt 13,55) se nombra como «hermanos» de Jesús, a Santiago, a José, a Judas y a Simón (junto a varias «hermanas»). Los dos primeros aparecen en Mc 15,40 (= Mt 27,56) [47] como hijos de otra María, diferente de la madre de Jesús. En Jn 19,25 son nombradas, junto a la madre de Jesús, su hermana María, esposa de Cleofás, y María de Magdala.

No se puede concluir de manera segura, si la mujer de Cleofás es idéntica o diferente de la hermana de la madre de Jesús. Suponiendo lo primero, sólo puede haber sido su prima o su cuñada, porque dos hermanas carnales no podrían haber llevado el mismo nombre de María. Si se acepta la segunda hipótesis, no se puede concluir nada de este pasaje sobre una relación de parentesco entre esta mujer y la madre de Jesús.

La identificación de Cleofás con Alfeo, mencionado en Mc 3,18 como padre del apóstol Santiago, es casi imposible lingüísticamente [48], por lo que hay que rechazar como improbable la identificación de Santiago, pariente del Señor, con el apóstol del mismo nombre. También la observación de Juan (7,3ss) sobre la incredulidad de los «hermanos» de Jesús, es un argumento contra la pertenencia de dos de ellos, Santiago y Judas, al círculo de los doce (cf. 6,67.70.71).

Se desprende de todos estos datos que los «hermanos» de Jesús eran solamente sus primos (y sus «hermanas», sus primas), consecuencia que queda confirmada, además, por Jn 19,26s, donde Jesús desde la cruz encomienda la protección de su madre al «discípulo amado», esto es, a Juan. Este hecho sería incomprensible, si María hubiera tenido otros hijos o hijas mayores. A esto se añade la circunstancia de que nunca son designados los «hermanos» de Jesús expresamente como hijos de María. Nunca se dice nada de ellos en la historia de la infancia de Jesús. Sólo después del comienzo de su actividad pública, se habla de ellos (y de las «hermanas»).

Importancia especial ofrece el pasaje de Lc 2,41-52, donde se narra la peregrinación de María y José, en la fiesta de pascua, a Jerusalén, acompañados de Jesús, niño de doce años. Sería en extre-

47. Cf. también Mc 15,47 = Mt 27,61
48. Cf. com. a Mc 3,18

o sentencias), colocadas por los diversos evangelistas en situaciones diferentes o utilizadas en más de un pasaje por el mismo evangelista (duplicados). El tema del discurso de las parábolas de Jesús (como el de toda su predicación cf. 1,15), lo forma «el misterio del reino de Dios». El misterio del reino de Dios queda ilustrado, en tres aspectos diferentes, por las tres parábolas de la siembra (el sembrador, la semilla que crece por sí misma y el grano de mostaza). La parte fundamental del discurso la forma la parábola del sembrador (4,1-9) con su interpretación (4,13-20).

*El concepto de parábola.*

La palabra «parábola» corresponde en los evangelios al griego παραβολή (y al hebreo *mašal)*. Significa la comparación de dos cosas con el fin de hacer evidente y comprensible una de ellas, perteneciente al dominio religioso, por medio de la otra, tomada de la vida cotidiana o de la naturaleza. Pero en el AT la palabra *mašal* tiene una significación más amplia: un pasaje en lenguaje figurado del más variado carácter (un refrán, una comparación, una fábula, un símil, un enigma [53], una alegoría, un ejemplo); la misma amplitud tiene el sentido de παραβολή en el NT [54]. En el presente capítulo son «parábolas», no sólo la del sembrador, la de la semilla que crece sola y la del grano de mostaza, sino también las palabras de Jesús sobre la lámpara (v. 21) y las sentencias de los v. 22,24 y 25. La parábola se distingue de la fábula por su finalidad de hacer evidentes verdades de la revelación, mientras que en la fábula se trata de sagacidad y sabiduría profanas.

Por su forma se pueden distinguir en las parábolas de Jesús — aparte de las comparaciones o imágenes breves — los *símiles* y las *parábolas* en sentido estricto. Los símiles se distinguen de una simple comparación solamente en el mayor desarrollo de la ima-

53. Cf. Núm 23,7; 1Sam 10,12; Prov 1,6; Ez 17,2.

54. Cf., por ejemplo, la sentencia: «Médico, cúrate a ti mismo», que recibe esta designación, de Lc 4,23; o Mc 7,17 y Mt 13,35, donde se trata siempre de un enigma.

gen [55]. Su fuerza persuasiva radica en la verdad de su contenido evidente e irrefutable para todos. De aquí las fórmulas de introducción tan frecuentes en tales símiles «quién de vosotros» [56] o «nadie» [57]. La característica propia de la parábola es su forma narrativa [58]. En las parábolas no se cuenta lo que todos hacen, sino lo que uno hizo una vez, sacando de ello una comparación; el relato de la parábola puede sonar incluso paradójico, insólito o improbable [59]. Pero precisamente estos rasgos de improbabilidad son los que le dan su eficacia especial; porque tienen el fin de provocar al oyente o al lector a la meditación.

De estas dos formas de «símiles» y «parábolas» se distingue una tercera, que suele recibir el nombre de *narración ejemplar* [60]. En las narraciones ejemplares no se da una transposición a la realidad religiosa de una imagen o una «historia»; su fin es solamente aclarar un pensamiento religioso o moral por medio de la narración sugestiva de un caso particular. No necesitan una interpretación, sino ser puestas por obra.

Es importante la distinción entre la parábola y la *alegoría,* para lo cual hay que partir de la distinción entre comparación y metáfora. En la primera se trata de una comparación expresa de dos entidades («os envío *como* ovejas en medio de lobos; sed, por tanto, cautos *como* las serpientes, y sencillos *como* las palomas») [61]. En la metáfora, en cambio, la cosa que sirve a la comparación se pone en lugar de la que se quiere comparar («Fuego vine a echar sobre la tierra», Lc 12,49; «esforzaos por entrar a través de la puerta estrecha», Lc 13,24) [62]. La parábola es una comparación extendida

---

55. Por ejemplo, Mc 4,26-29; Mt 13,44.46s; Lc 13,18s.20s.

56. Cf. Mt 7,7-11 = Lc 11,11-13; Lc 15,3-6 8s; 17,7-10.

57. Mc 2,21s; Lc 8,16 = 11,33.

58. Cf, por ejemplo, Mc 4,3-9; Mt 20,1-16; 21,28-32; Lc 12,16-21; 14, 16-24 = Mt 22,1-14; Lc 15,11-32; 16,1-8

59. Cf. Mc 12,1-12; Mt 22,1-14 = Lc 14,16-24; Mt 20,1-16

60. Lc 10,29-37; 12,16-21; 16,19-31; 18,9-14.

61. Mt 10,16; cf. además Mt 9,36; 23,27 = Lc 13,34; Lc 10,18; 21,34s; 22,31.

62. Cf. además Mt 5,13*a*.14*a*.16; 6,20; Mc 8,15; 12,40.

al todo de una frase o narración; la alegoría, una metáfora extendida al todo de una frase o a una narración.

En la *parábola* aparecen claramente separadas frente a frente la parte figurativa y la parte real, sirviendo la primera a la descripción de un proceso (real o fingido) de la naturaleza o la vida cotidiana, en el que todas las imágenes y las figuras conservan su significación natural, profana. Lo que en ella interesa es solamente encontrar el rasgo en el que este proceso profano concuerda con otra realidad religiosa (el *tertium comparationis).* En esto consiste la interpretación de la parábola. En las parábolas es esencial que exista una verdadera analogía entre lo que se narra o describe y lo que se quiere explicar o ilustrar. Analogía que no tiene que limitarse siempre a *un solo* punto. La parábola del hijo pródigo no tiene sólo uno, sino dos puntos principales (Lc 15,11-32).

La *alegoría,* en cambio, utiliza inmediatamente en sentido figurado, «metafórico», las imágenes tomadas de la vida humana o de la naturaleza. Describe procesos del dominio religioso con palabras que, en sentido propio, designan procesos del mundo profano. La alegoría es, pues, una forma impropia de hablar y necesita una interpretación, ser descifrada. Son alegorías Is 5,1-7 y la parábola del profeta Natán 2Sam 12,1-14, cuyo sentido no comprende David hasta que el profeta le dice: «Ese hombre eres tú.» Las alegorías son, sobre todo, la forma de exposición de la apocalíptica judía y sirven para revestir la revelación en una forma misteriosa.

Entre las parábolas de Jesús apenas se encuentran alegorías, sino más bien, al menos en la forma que los evangelios sinópticos nos las transmiten, formas mixtas, parábolas con rasgos alegóricos. Pero ya en el AT y en el judaísmo de la época de Jesús era inseguro el límite entre la forma de la parábola y la alegoría. Por esto es ilógico, partiendo de un concepto de parábola «pura» construido teóricamente, declarar, sin más, como apócrifas o refundidas por la tradición aquellas parábolas de Jesús que contienen rasgos alegóricos [63].

Desde luego no se puede negar en la tradición, sobre todo en

63. Mc 4,1-9; 12,1-12.

Mateo [64], cierta tendencia a la alegorización posterior, a una ampliación de los elementos alegóricos y a la transposición a la realidad religiosa del mayor número posible de detalles particulares. Esta tendencia a la alegorización resultaba, de una manera en cierto modo inevitable, de la aplicación de las parábolas de Jesús a la vida de la comunidad que las utilizaba en predicaciones y catequesis. Como todas las palabras de Jesús, también sus parábolas han tenido una doble ambientación *(Sitz im Leben)*. De una parte, pertenecen a la predicación de Jesús; de otra, a la de la comunidad primitiva, y los evangelios nos transmiten la configuración en la que ésta las empleaba para su vida y en su enfrentarse con el medio ambiente. Esta circunstancia es importante, sobre todo, para la recta apreciación de las *interpretaciones* colocadas al final de algunas parábolas [65] y de las *conclusiones de las parábolas* (v. infra).

Por otra parte, las parábolas de Jesús en la forma transmitida por los evangelios, corresponden tan exactamente, en su contenido, a la manera de pensar y de exponer de Jesús y llevan también en su forma un sello tan claramente palestinense, que resulta imposible la negación de su autenticidad esencial. Su forma fácilmente retenible y conmovedora, debe haber contribuido no poco a protegerlas de una alteración en su primera transmisión oral. Pero no es que hubiera una preocupación de tipo escrupuloso por conseguir una reproducción estrictamente literal de su texto. Así lo prueban algunas parábolas, cuyo texto presenta notables variaciones en Mateo y Lucas [66].

Para los oyentes de Jesús no era algo nuevo, sino familiar, su forma de enseñanza en parábolas. Hacer evidentes y comprensibles las cosas abstractas por medio de imágenes concretas es una tendencia humana general. Pero los orientales tienen una preferencia especial por esta forma de hablar poética y rica en imágenes. El AT es ya extraordinariamente abundante en lenguaje metafórico, pero sobre todo pertenece esta manera simbólica a la forma de exposi-

64. Cf. Mt 5,25s; 21,31-46; 22,1-14 junto a sus textos paralelos.

65. Mc 4,13-20; Mt 13,36-43.49s.

66 Mt 7,24-27 = Lc 6,47-49; Mt 22,1-14 = Lc 14,16-24; Mt 25,14-30 = Lc 19,11-27.

ción de la apocalíptica judía desde Daniel e Isaías 24-27. Pero el paralelo más cercano a las parábolas de Jesús en su forma son las parábolas de los rabinos de Palestina, sin que haya ninguna entre las parábolas rabínicas conservadas que se pueda medir en belleza poética y profundidad religiosa con las más hermosas entre las parábolas de Jesús.

Para la *interpretación* de las parábolas es de importancia fundamental indagar siempre su pensamiento central, pero sin transponer a la realidad religiosa todos los detalles particulares de la «historia» con que se intenta hacer evidente la verdad en cuestión. Tal era el método de los padres de la Iglesia. Los detalles particulares son necesarios para la «parte figurativa» de la parábola, para conseguir una narración acabada y verosímil. Así, por ejemplo, en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) no pueden ser transferidos a la realidad religiosa el traje de fiesta, el anillo y la ternera cebada, como tampoco el sueño en la parábola de las vírgenes necias y prudentes (Mt 25,1-13). Pero igualmente falso y parcial es el renunciar por principio a la interpretación de todos los detalles particulares, en lugar de investigar primero hasta qué punto se encuentran formando una unidad orgánica con el pensamiento fundamental

En los evangelios sinópticos se puede observar no sólo la reunión sistemática de parábolas en grupos más o menos grandes [67], sino también — hecho importante para su interpretación — su frecuente inserción en un contexto que no tiene relación alguna con su sentido originario. Éste es el caso, sobre todo, en Mateo [68].

También las *conclusiones de las parábolas*, cuyo fin es expresar su moral en una frase corta, necesitan siempre de un examen detenido, que decida si realmente se trata de esto o de sentencias sueltas añadidas a la parábola [69].

---

67. Cf. Mc 4; Mt 13; 21,28-22,14; 24,32-25,30; Lc 15,1-32; 16,1-31.

68 Cf. Mt 5,25s; 18,10-14; 25,1-13 se ha añadido al discurso de la parusía por el motivo de la vigilancia, extraño a la parábola misma; 20,1-16 se añade a 19,30 por el motivo: «muchos primeros serán últimos, y muchos últimos, primeros».

69. Cf Mt 18,14; 20,16; 21,32; 22,14; 25,13; Lc 12,21; 16,9ss; 18,8*b*.

Sobre la finalidad de las parábolas de Jesús, v. com. a 4,10-12.

En contraste evidente con la transmisión sinóptica, faltan en el cuarto Evangelio casi en absoluto parábolas propiamente dichas y los pocos ejemplos existentes son de forma distinta de las que se dan en los sinópticos. Son características del cuarto Evangelio una serie de expresiones figuradas introducidas por la fórmula «yo soy» [70].

## Parábola del sembrador
## 4,1-9 ( = Mt 13,1-9; Lc 8,4-8)

[1] *Otra vez se puso a enseñar a la orilla del mar. Y acude a él una*
*enorme multitud, de forma que tuvo que subirse a una barca, dentro*
*del agua, y sentarse en ella, mientras todo el pueblo permanecía en*
*tierra, junto al mar.* [2] *Y les enseñaba muchas cosas por medio de*
*parábolas. Y les iba diciendo en su predicación:* [3] *«Escuchad: Salió*
*un sembrador a sembrar.* [4] *Y sucedió que, según iba sembrando, par-*
*te de la semilla cayó en el camino; y vinieron los pájaros y se la co-*
*mieron.* [5] *Otro poco cayó en terreno pedregoso, donde había poca tie-*
*rra; brotó en seguida, porque la tierra no tenía profundidad;* [6] *pero,*
*en cuanto salió el sol, se marchitó; y como no había echado raíces,*
*se secó.* [7] *Otro poco cayó entre espinas, y como las espinas también*
*crecieron, lo ahogaron sin que pudiera dar fruto.* [8] *Y el resto cayó en*
*tierra buena; fue creciendo y granando, hasta dar fruto que llegó: uno*
*al treinta, otro al sesenta y otro al ciento por uno.»* [9] *Y decía: «El que*
*tenga oídos para oir, que oiga.»*

Otra vez [71] se encuentra Jesús predicando en el lago de Gene- 1
saret, y la afluencia de gentes es mayor que nunca. Jesús, en una barca (ya mencionada en 3,9), se hace adentrar un corto trecho en el lago, para hablar desde allí a la multitud estacionada en la orilla.

---

70. Cf. el segundo exc. después de Jn 6,71.
71. Cf. Mc 2,13; 3,7.

3 La parábola recibe corrientemente el nombre de parábola del sembrador, única persona que aparece en la narración (así también en Mt 13,18). Pero sería más apropiado llamarla «la parábola de los diferentes suelos», porque eso es lo que en ella importa, no la actividad del sembrador. La parábola reproduce con absoluta verdad las circunstancias agrícolas de Palestina y no es una acumulación de casos raros de excepción. El sembrador en ella descrito avanza esparciendo su semilla por un rastrojo baldío desde la cosecha, reblandecido solamente por las lluvias invernales. La labor la recibe el campo en Palestina sólo *después* de la siembra. Así se explica que una parte de la semilla caiga en el camino (no «al borde» del camino), esto es, en una vereda hecha por el paso de la gente a través del rastrojo, y se explica también que hayan crecido en el campo algunos espinos. Asimismo el detalle del suelo pedregoso, cubierto sólo por una delgada capa de humus, corresponde enteramente a la realidad viva y no es un rasgo creado sólo con miras a la realidad religiosa que la parábola pretende evidenciar.

4 Es un hecho inevitable, del que el sembrador no tiene la culpa, que una parte de la semilla caiga sobre el camino y sea comida por los pájaros.

5s Otra parte de la semilla cae en lugares pedregosos, cubiertos solamente por una delgada capa de tierra. A causa de su poca profundidad, brota la semilla con tanta más rapidez. Pero el calor del sol, que en Palestina empieza ya por la mañana, la hace secarse con la misma prontitud, porque no puede echar raíces profundas. Esta parte de la semilla puede nacer, pero no puede seguir creciendo.

7 Otras semillas caen en medio de espinas —cardos entre ellas, que no quedan del todo desarraigados por el labrado posterior del terreno—, cuyas raíces tienen un crecimiento más fuerte que las del cereal sembrado (en Palestina trigo o cebada) y la consecuencia es que esta parte de la semilla, que ha conseguido un crecimiento, termina ahogada por los espinos y no llega a dar su fruto.

8 Una última parte de la semilla cae sobre terreno realmente fértil y puede desarrollarse oportunamente. Sólo esta parte de la semilla alcanza su destino. La producción hasta del ciento por uno,

no es una exageración, sino que está dentro de los límites de lo que en Palestina realmente se da (cf. Gén 26,12).

Con una llamada formularia [72] quedan los oyentes requeridos 9
a la meditación sobre el sentido de la parábola. El elemento esencial de la parábola es la cosecha. Referida, como todas las demás parábolas de la siembra [73], al reino de Dios, su pensamiento central es la manifestación del reinado de Dios, a pesar de todos los obstáculos contrarios al desarrollo de la semilla.

## Finalidad de las parábolas de Jesús
## 4,10-12 ( = Mt 13,10-15; Lc 8,9s)

10 *Cuando se quedó a solas, los que le rodeaban, juntamente con*
*los doce, le preguntaban a propósito de las parábolas.* 11 *Y les decía:*
*«A vosotros se os ha concedido el misterio del reino de Dios; pero a*
*ellos, a los demás, todo se les dice en parábolas,* 12 *para que:*

Aunque abran los ojos, no perciban;
y aunque apliquen el oído, no entiendan;
no sea que se conviertan y sean perdonados» (Is 6,9s).

Este pequeño episodio, que se desarrolla únicamente entre Jesús y sus discípulos, contiene una de las frases más terribles de todo el evangelio y descubre el plan divino de la salvación, fundamento y norma de la actividad mesiánica de Jesús. Históricamente no es éste el lugar que le corresponde, sino que ha sido introducido por Marcos en este contexto. Una prueba son el v. 13ss, que forman la continuación real del v. 9, y la característica fórmula introductoria de Marcos «y les decía» [74], que los separa de los v. 10-12. Otra prueba es la pregunta de los discípulos en el v. 10. Lo natural sería, después de la parábola que ha precedido, preguntar por el significado de esta parábola [75]. En lugar de esto preguntan sola-

72. Cf. Mc 4,23; Mt 11,15; Lc 14,35; Ap 2,7.11, etc.
73. Mc 4,26-29.30-32; Mt 13,24-30.
74. Cf. Mc 2,27; 4,21.24; 7,9; 9,1.
75. Así ha modificado Lc 8,9 el texto de Marcos, con arreglo al contexto.

mente por «las parábolas», esto es, por qué habla en parábolas [76]. También el reproche expresado en el v. 13 muestra claramente que la pregunta de los discípulos sólo puede haberse referido en su origen al sentido de esta sola parábola. Finalmente la recargada designación doble de los reunidos con Jesús: «los que le rodeaban, juntamente con los doce» [77], pone de manifiesto que la forma del texto ha sido otra en su origen.

Parece ser que en el v. 10 están fundidas la introducción originaria al v. 13 como continuación real del v. 9 y la introducción al v. 11s. Por tanto, los v. 11s contienen una frase de Jesús cuyo contexto originario, histórico, desconocemos y que, en su origen, no debe haberse referido exclusivamente a las parábolas, sino a toda la actividad doctrinal de Jesús en absoluto. Las palabras de Jesús son siempre enigmas para «los demás» [78], los que no están con él [79]. Marcos ha sido el que ha comprendido como tales solamente las parábolas, reduciendo así el sentido de la sentencia.

**10** Los discípulos preguntan a Jesús «a propósito de las parábolas», esto es, por qué enseña al pueblo en forma de parábolas.

**11** La respuesta de Jesús establece una rigurosa separación entre los discípulos y «los demás», la gran masa del pueblo judío. A los discípulos exclusivamente se les «ha concedido el misterio del reino de Dios», esto es, a ellos se les ha brindado el conocimiento de este misterio, que debe alcanzarse por la fe.

No ha sido inteligencia humana la que a ello les ha llevado, posibilidad que queda excluida ya por el concepto mismo de misterio, que es siempre algo que pertenece, en absoluto, al orden sobrenatural y que sólo por medio de revelación puede ser hecho accesible al hombre. También queda excluida tal posibilidad por la forma pasiva «se os ha concedido», que designa la revelación de este misterio como un acto de la gracia divina, que obra libremente [80].

---

76. Así Mt 13,10 aclara el texto de Marcos, con arreglo a su sentido.
77. Cf., por el contrario, Mc 4,34.
78. En el original griego: τοῖς ἔξω (= los de fuera).
79. Cf Mc 7,15; Mt 13,35
80. Cf. com. a Mc 10,40.

No es que haya habido merecimiento alguno por parte de los discípulos, que los haya hecho dignos de la revelación del misterio. Tampoco el hecho de preguntar por el sentido de la parábola, su esfuerzo por comprenderla, significa un mérito por su parte; porque la explicación de la parábola es, a lo más, sólo *una* forma de la revelación del misterio, y la oposición de que aquí se habla se da entre la revelación del misterio, concedida a los discípulos, y la instrucción parabólica, esto es, enigmática, destinada a los demás, pero no entre parábolas interpretadas y parábolas no explicadas, mantenidas oscuras (Bornkamm).

A los discípulos y sólo a ellos les ha sido revelado por medio de Jesús el misterio del reino de Dios, por libre decreto de su voluntad. ¿En qué consiste este misterio del reino de Dios? La expresión misma designa el reino, el reinado de Dios, como un misterio, inaccesible al conocer natural del hombre. Y de esta oposición de la que el texto habla, se desprende que tampoco queda revelado por medio de las parábolas. Desde luego tratan las parábolas del reino de Dios y sirven para su ilustración en diferentes aspectos. A pesar de todo siguen siendo un misterio para aquellos que sólo son instruidos sobre él en parábolas. ¿Significa quizás esto, que hay un aspecto en el reino de Dios del que las parábolas no hablan en absoluto o quizá de una manera tan encubierta que hace imposible su comprensión, si no es por medio de una revelación especial? ¿O es, en fin, que las parábolas envuelven este misterio en una obscuridad aún más profunda? Si fuera esta última la hipótesis aceptable, su motivo sólo podría estar, no en la naturaleza de las palabras o de las parábolas de Jesús, sino en la disposición espiritual del que las oye.

Pero hay, de todos modos, un aspecto del reino de Dios que Jesús ha revelado fundamentalmente sólo a los discípulos, ocultándolo delante del pueblo. Es el comienzo del reino de Dios, que la misma actividad mesiánica de Jesús trae. En la obra de su vida, en su doctrina y en sus hechos, sobre todo en las expulsiones de demonios, ha dado comienzo realmente el reinado de Dios [81].

81. Cf. Mt 12,28 = Lc 11 20.

El misterio del reino de Dios es, pues, equivalente al misterio de la mesianidad de Jesús, misterio que no debe ser revelado al pueblo judío con su idea falsa, materialista, terrenal y política del reino de Dios y del Mesías. El pueblo judío no entiende las señales de la época (cf. Lc 12,54-59). Pero esto es también voluntad de Dios, como lo muestra el paralelismo antitético entre las dos mitades del v. 11 y la nueva forma pasiva («se os ha dado a conocer»). Por esto las masas judías son instruidas en parábolas, que no les dan la revelación de este misterio.

12 Como finalidad de la instrucción en parábolas se establece, con una frase de Isaías (6,9s), el que «los demás» no comprendan la verdad, a pesar de escucharla, para que no tengan ocasión de convertirse. La cita de la frase de la Escritura da a entender que este encubrimiento de la verdad que trae como consecuencia ser excluido de la salvación, es voluntad divina, a cuya realización Jesús, en todo su actuar, se sabe unido. La frase de Isaías se refiere, en su sentido propio, a los contemporáneos del profeta. Pero Jesús la refiere tipológicamente al pueblo judío de su propio tiempo. Es la consumación de un juicio sobre el pueblo judío en su gran mayoría. Jesús ha venido a anunciar la feliz nueva a los pobres (Mt 11,4), a buscar y salvar lo perdido (Lc 19,10), Jesús siente compasión por el pueblo (Mc 6,34). Pero se sabe también atado por el decreto de su Padre a la ejecución de este juicio divino por medio de la instrucción del pueblo en parábolas (cf. Jn 5, 19.30). La expresión «para que» designa, no la voluntad personal de Jesús, sino la de su Padre, que está sobre ella.

¿Es posible que esta terrible frase haya sido pronunciada por el mismo Jesús, o se trata de una creación posterior de la comunidad primitiva, o quizá de Pablo, que reducía la infidelidad de Israel, para él tan penosa, a un «endurecimiento» por obra de Dios (Rom 9-11)? Desde Crisóstomo y san Agustín se ha luchado para conseguir una explicación satisfactoria de este texto. Se tomaba escándalo de su tétrica severidad y se intentaba atenuarlo o buscarle una interpretación en otro sentido. También se le ha considerado como no histórico, no pronunciado por Jesús, por encontrarlo en contradicción con la naturaleza misma de las parábolas. Las

parábolas, formas de expresión gráficas y simbólicas, familiares a los pueblos orientales, son apropiadas para hacer comprensibles verdades abstractas y difíciles de entender, y éste es precisamente el fin que persiguen. La misma contradicción se daría también con Mc 4,33, donde se designa la instrucción en parábolas como una forma apropiada precisamente a la medida de comprensión del pueblo.

Ese efecto de ocultamiento de que se habla en la sentencia, no reside en la naturaleza de las parábolas como tales. Porque precisamente — como queda dicho de modo expreso en 4,33 — corresponden, al contrario, a las posibilidades de comprensión de un pueblo acostumbrado a una forma de expresión figurativa y son para esto apropiadas y están determinadas para actuar instruyendo y poniendo en claro. Y las parábolas traídas como muestra en Marcos no son, en absoluto, ejemplos de ininteligibilidad enigmática, sino más bien plenamente comprensibles en su idea fundamental. Tampoco la diversidad de interpretaciones de exegetas modernos son una prueba de que quedaran incomprendidas para los oyentes de Jesús. Pero el misterio del reino de Dios no lo dieron a entender las parábolas. El misterio del reino de Dios se lo reveló en otra forma Jesús a sus discípulos y solamente a ellos.

¿Cuál es el motivo para este distinto trato de los discípulos y del pueblo? ¿Habían merecido ellos esta especial instrucción de Jesús para la revelación del reino de Dios? También ellos participaban de las falsas concepciones de los demás judíos (cf. 10,35ss), no comprendían las parábolas (4,13) y mostraron en otras muchas ocasiones defecto de comprensión [82]. Pero aquí es donde aparece patente el misterio de la libre elección de la gracia divina [83]. Ellos, aunque tampoco libres de culpa, fueron los llamados a poder comprender el misterio del reino de Dios. El motivo de esta iniciación, que les presta un conocimiento de la verdad acompañado de la fe, no reside en ningún mérito de parte suya, sino en el libre decreto salvífico de Dios, decreto que es la norma por la que Jesús, en su

82. Cf. com a Mc 3,15.
83 Mc 10,40; Mt 19,11; Mt 11,25-27 = Lc 10,21s; Jn 3,27; 6,44.65.

forma de enseñanza, hace una distinción entre el pueblo y los discípulos. El pueblo, los demás, permanecen excluidos para que su culpa quede castigada con la nueva culpa de su incredulidad, que los deje fuera de la salvación, y no es soberana arbitrariedad divina la que les impide encontrar la verdad, cerrándoles así el camino de la salvación. Queda así expresado un pensamiento de la más alta significación religiosa y de validez supratemporal, que aparece ya en los profetas del AT [84] y, repetidas veces, en otros pasajes del NT [85].

## Interpretación de la parábola del sembrador 4,13-20 (= Mt 13,18-23; Lc 8,11-15)

[13] *Y les decía: «¿No entendéis esta parábola? Pues ¿cómo vais*
*a comprender las demás?* [14] *El sembrador va sembrando la palabra.*
[15] *Unos están en el camino; en ellos se ha sembrado la palabra; pero,*
*apenas la oyen, viene Satán y se lleva la palabra que fue sembrada*
*en ellos.* [16] *Hay otros, igualmente, que recibieron la semilla en terreno*
*pedregoso; éstos, al oir la palabra, de momento la reciben con alegría;*
[17] *pero no echa raíces en ellos, porque son hombres de un momento;*
*y, apenas llega la tribulación o la persecución por causa de la palabra,*
*sucumben al momento.* [18] *Otros hay que reciben la semilla entre zar-*
*zas; también éstos oyeron la palabra;* [19] *pero sobrevienen luego las*
*preocupaciones materiales, la seducción de las riquezas y toda suerte*
*de malos deseos, y ahogan la palabra sin dejarle dar fruto.* [20] *Final-*
*mente, otros hay que reciben la semilla en tierra buena; son los que*
*oyen la palabra y la aceptan en su corazón y dan fruto: quién sesenta,*
*quién ciento.»*

La interpretación de la parábola no es solamente inhábil en su forma de expresión; es también inexacta, porque cada categoría

84. Cf, además de Is 6,9s, utilizado también en Jn 12,40 y en Act 28,26s, Is 28,13; Jer 23,29.

85. Cf Lc 2,34s; 19,42; 20,17s; Rom 9,33; 2Cor 2,15s; 2Tes 2,9-12; 1Pe 2,6-8.

de personas queda equiparada con la semilla que va cayendo en el camino, en suelo pedregoso, etc. Y en realidad lo que se pretende decir es, que *cada clase de suelo* representa una determinada categoría de hombres. En una formulación correcta, el texto debía sonar como sigue: El camino sobre el que cae una parte de la semilla, representa a aquellos hombres que después que la semilla de la palabra ha sido puesta en sus corazones, se la dejan quitar en seguida por Satán, etc. El pensamiento fundamental de la interpretación de la parábola es: así como la cosecha depende de las condiciones del suelo sobre el que la semilla cae, así el efecto de la palabra de Jesús depende de la disposición de aquellos que la oyen. Este pensamiento está expuesto de tal modo, que casi todos los elementos de la parábola están transferidos a la realidad religiosa, esto es, reciben una interpretación alegórica. Sólo la persona del sembrador y el dato del diferente rendimiento de la semilla (v. 20), quedan sin aplicar. La realidad es que no se puede afirmar que todos estos elementos apunten ya desde un principio a esta interpretación en la parábola misma (por ejemplo, los pájaros como imagen del demonio); no se trata de un texto escrito en lenguaje figurado. En la mayor parte de las otras parábolas de Jesús, interesa sólo el punto fundamental, en el que se da el contacto de la imagen con la cosa. Tampoco puede quedar inadvertido el hecho de que en la parábola el acento recaía sobre la cosecha, y en la interpretación, en cambio, se da mayor importancia a lo psicológico y lo parenético.

El carácter parenético de la interpretación de la parábola es innegable. En ella se afirma enérgicamente la verdad de que no basta escuchar «la palabra», puesto que depende de la capacidad y la responsabilidad del hombre el fruto que llegue a producir fruto. También hay que observar, en fin, que el texto de la interpretación es lingüísticamente menos arameizante que la parábola misma y que abunda en giros que no tienen correspondencia alguna en arameo o que proceden de la lengua de la comunidad primitiva (por ejemplo, «la palabra» = el evangelio) [86].

86. Cf. Mc 2,2; 4,33.

Todas estas observaciones prueban, en su conjunto, que el texto de la interpretación de la parábola, en su forma, ha recibido influencia de la predicación cristiana primitiva, de la que la ha tomado Marcos [87].

13 Jesús expresa su asombro ante la dificultad de los discípulos para comprender la parábola [88].

14 La persona del sembrador no recibe interpretación alguna, porque el punto fundamental no está en él, sino en la diversidad de suelos sobre los que la semilla cae. El sembrador es nombrado sólo como figura necesaria en una parábola de siembra. Como sembrador se piensa en primer lugar en Jesús. Pero sembradores en el sentido de la parábola son también los apóstoles y todos aquellos que enviados por Jesús siembran «la palabra» (cf. 1Cor 9,11).

Tampoco la semilla (designada sólo de paso como «la palabra»; cf. 2,2) es un elemento fundamental en la interpretación de la parábola; porque la interpretación no persigue el fin, de la parábola misma, de destacar que la siembra de la predicación del reino de Dios, a pesar del aparente fracaso, producirá de manera maravillosa y secreta una ubérrima cosecha. Porque la cosecha no puede significar aquí [89] el «fin del mundo» con el juicio, sino el resultado de la «semilla» en cada hombre en particular. Tampoco quiere la parábola evidenciar que sólo una pequeña parte (una cuarta parte) de la semilla consigue su destino, porque ni se dice ni se da a entender que la mayor parte de la semilla caiga sobre suelo estéril. La cantidad de semilla que cae sobre suelo fértil o sobre suelo estéril, queda totalmente indeterminada.

15 En la primera categoría de hombres, la palabra de Dios no tiene efecto alguno. Satán, el adversario de Dios y de la salvación de los hombres, puede, dada la condición humana, hasta impedir la penetración del mensaje de salvación en sus corazones, que permanecen insensibles ante la verdad.

16s En la segunda categoría se inicia, por lo menos, el desarrollo de la salvación. Estos hombres acogen con corazón bien dispuesto el

87. Lo mismo Mt 13,36-43.
88. Cf. Mc 7,18; 8,17-21; 9,32.
89. De otro modo Mc 4,26-29 y Mt 13,36-43.

mensaje de salvación. Pero, variables y veleidosos, no la dejan llegar a un sólido desenvolvimiento. No son suelo apropiado en el que la palabra pueda realmente arraigar. El evangelio produce necesariamente una crisis en su vida, los lleva a conmociones interiores y los expone a la persecución en la que deberían ser confirmados [90]. Tales hombres no están a la altura de las circunstancias y «se retiran» (Lc 8,13). Pero en Mc, la palabra «sucumbe» dice más aún. Para los hombres que han oído una vez la palabra de Dios, no hay retorno posible a su vida anterior. Y la palabra que iba destinada a salvarlos, se convierte en motivo de su ruina.

En el tercer grupo, las causas que impiden y acaban con el des- **18s**
arrollo de la salvación, no vienen de fuera, sino de dentro. La palabra entra aquí en conflicto con el espíritu del mundo. Los cuidados por las cosas terrenas producen la división de los corazones y la riqueza deslumbra al hombre con su apariencia de valor. Le procura inquietudes y le ofrece disfrutes que contentan y vigorizan los apetitos humanos [91]. Como los espinos, «ahogan la palabra con su fuerza de vida, más intensa y más brutal» (Hauck).

El cuarto grupo representa, en fin, los verdaderos cristianos, en **20**
los que el fruto de la salvación querido por Dios, se lleva realmente a efecto. Su corazón es el suelo apropiado en el que la palabra puede llevar a pleno desarrollo y efecto la fuerza de vida que en ella tiene (cf. Col 1,6). Este resultado lo produce la semilla de la palabra, no el suelo, que sólo hace crear la condición previa para el despliegue de la fuerza vital de la semilla. La desigualdad en la abundancia del «fruto», depende de la diversidad de los dones divinos y de la libre voluntad humana particular. Esta diversidad de rendimiento sólo tiene, como fin, simbolizar en general la distinta eficacia del evangelio en cada uno de los hombres y, según su sentido primitivo, no puede referirse a los distintos estados dentro de la Iglesia (los simples fieles, las vírgenes y los mártires), como explicaba la interpretación dominante de la Iglesia antigua desde san Cipriano [92]. La interpretación de la parábola no quiere ser entendida como una exhortación a los

90. Cf 1Tes 1,6; 2Tim 1,8; 2,9.
91. Cf. com. a Mc 10,26.
92 CIPRIANO, *De habitu virginum* 21.

predicadores de la «palabra», para no dejarse abatir por el fracaso en su tarea misional, sino como una llamada a todos los cristianos a formar parte de aquellos que hacen fructificar en ellos mismos la palabra.

A diferencia de las demás parábolas del crecimiento — la semilla que crece sola (v. 26-29), el grano de mostaza (v. 30-32) y la mala hierba entre el trigo (Mt 13,24-30) —, la parábola del sembrador no trata del reino de Dios, sino de la «palabra», esto es, del evangelio, y de su eficacia en dependencia de la diferente disposición de los hombres, y así recibe, a diferencias de las otras, un expreso sentido parenético. Este sentido parenético reside en la interpretación que la sigue.

No puede eludirse la cuestión de si no habría también que referirla en su sentido primitivo al reino de Dios. Los tres impedimentos que en ella se oponen al crecimiento de la semilla, son en el fondo sólo variantes de un *único* pensamiento: una parte mayor o menor de la semilla queda inútilmente esparcida. Frente a esta porción está la que en realidad fructifica, asegurando al sembrador una rica cosecha. Si se ve en este *contraste* la idea fundamental de la parábola, queda en segundo término su tendencia parenética, pudiéndose formular de la siguiente manera su pensamiento fundamental: el reino de Dios se hará presente a pesar de todos los obstáculos que de momento detienen sus fuerzas. Pero difícilmente hubiera tenido Jesús que solucionar en sus oyentes una duda sobre la venida del reino de Dios en toda su pujanza. Para ellos, una vez dispuestos a la fe, sólo podía ser problema la forma de actuación de Jesús, desprovista de éxito y de gloria, en la que, sin embargo, habían de reconocer la presencia del reino de Dios. La contestación de Jesús a esta pregunta, sería, en la presente parábola, como sigue: en el reino de Dios es como en la siembra; el día de la cosecha va precedido de un período sin significación aparente. Así comprendida tendría la parábola del sembrador una gran afinidad con la siguiente de la semilla que crece sola, que tampoco debe ser entendida en un sentido moral parenético. Pero es fácilmente comprensible que en la catequesis de la comunidad, a la que debemos el conjunto de la parábola y su

interpretación, se desplazara el acento hacia parenesis: de vosotros depende que la semilla del evangelio produzca fruto.

## Hay que escuchar bien
## 4,21-25 (= Lc 8,16-18; cf. Mt 13,12)

[21] *Y les decía: «¿Acaso se enciende una lámpara para ponerla bajo el celemín o bajo la cama? ¿No será más bien para colocarla en el candelero?*
[22] *»Porque nada hay oculto que no haya de manifestarse, y nada secreto que no haya de salir a la luz.* [23] *El que tenga oídos para oir, que oiga.»*
[24] *Y les decía: «Atended bien a lo que oís. Con la medida que midáis se os medirá, y con creces.* [25] *Pues al que tiene, se le dará más; y al que no tiene, aun aquello que tiene se le quitará.»*

Estas breves sentencias — que son a modo de pequeñas parábolas [93] — no tienen, en su origen, relación alguna con la parábola del sembrador ni han formado entre sí una unidad en su origen. La fórmula «Y les decía» (v. 21 y 24) [94], repetida dos veces, lo pone ya de manifiesto. Esta observación es de fundamental importancia para su comprensión. Lucas sigue, en conjunto, la redacción de Marcos. Mateo, por el contrario, tiene solamente la sentencia del v. 25 y más al principio del discurso de las parábolas (13,12). Pero, repetidas en otros contextos, se encuentran casi todas las demás sentencias en Mateo y Lucas.

En Marcos, los versículos están agrupados formando dos parejas **21s**
(21s y 24s). La sentencia de la lámpara aparece en Mateo (5,15) en el sermón de la montaña, para simbolizar la misión de los discípulos de ser en su vida la luz del mundo. Lucas la utiliza otra vez en su «relato del viaje» (11,33). El v. 22 aparece en Mt 10,26 en el discurso de la misión de los discípulos como exhortación a la pública profesión

93. Cf. supra, 130.
94. Cf. com. a Mc 2,27.

de fe y en el pasaje paralelo de Lucas (12,2), pero con otro sentido. En el contexto del discurso de las parábolas, en que aparecen en Marcos, los dos versículos juntos sirven para simbolizar la idea de que un bien tan valioso como el mensaje del reino de Dios, no puede quedar siempre escondido, lo mismo que no se pone la lámpara debajo de un celemín. La revelación del misterio del reino está, por lo pronto, limitada al círculo de los discípulos, pero no debe ser siempre así, sino que también en este caso puede utilizarse la frase de validez general, de que no hay nada que a la larga pueda mantenerse oculto. La verdad habrá de salir una vez a la luz.

23 La fórmula de advertencia, la misma que pone fin a la parábola del sembrador (4,9), sirve para encarecer de un modo especial la significación de la sentencia.

24s También el segundo par de sentencias recibe un sentido preciso del contexto en que Marcos lo ha colocado. La primera de ellas aparece también en Mt 7,2 y Lc 6,38, en el sermón de la montaña, como aviso contra la dureza en el juicio sobre los demás; la segunda pasa en Mt 25,29 y Lc 19,26 — tampoco es éste su lugar histórico — a formar parte de la parábola de los talentos. Además Mateo, que suprime todo el grupo de Mc 4,21-25, la ha introducido más al principio del capítulo de las parábolas, aplicándola a su comprensión. En el contexto de Marcos hay que tomar las dos sentencias juntas. Su sentido puede ser el siguiente: a la medida de diligencia y celo con que escuchéis y acojáis la palabra, corresponderá el crecimiento en comprensión religiosa que a ello os será añadido (se entiende: por Dios) [95]. Como fundamentación sirve el v. 25 en forma de proverbio, que expresa una experiencia de orden general y tiene sus paralelos en proverbios judíos: «La riqueza suele aumentarse, la pobreza llevar a la miseria absoluta.» Esta ley, feliz para los diligentes y desconsoladora para los religiosamente «pobres», los indiferentes, es válida también en el terreno de la vida religiosa. Así comprendidos, resultan los v. 24s una continuación de la interpretación de la parábola del sembrador. El éxito de la verdad religiosa ofrecida a los hombres, depende de la disposición del que la recibe. Los buenos reciben las

95. Cf. com. a Mc 10,40.

primeras gracias como garantía de otras nuevas, los indiferentes, por el contrario, incurren así en la ira de Dios, que trae como consecuencia la pérdida total de su menguada posesión religiosa. Es la trascendental decisión ante la que el evangelio coloca siempre a todos los hombres.

## Parábola del crecimiento de la siembra
## 4,26-29

[26] *Y decía: «El reino de Dios viene a ser esto. Un hombre arroja*
*la semilla en la tierra.* [27] *Y mientras duerme y se levanta, de noche y*
*de día, la semilla germina y va creciendo sin que él lo perciba.* [28] *La*
*tierra produce naturalmente: primero la hierba, luego la espiga, y por*
*último el trigo bien granado en la espiga.* [29] *Y cuando el fruto está a*
*punto, entonces aquel hombre* mete la hoz, porque ha llegado el
tiempo de la siega» (Jl 4,13).

Esta parábola, uno de los pocos pasajes ofrecidos exclusivamente por Marcos, se asemeja a la del sembrador en los elementos de la siembra y su desarrollo, empleados como símbolos del reino de Dios en un aspecto determinado. Las opiniones de los exegetas se dividen en la interpretación de su sentido. La parte descriptiva se refiere al desarrollo y la maduración de la semilla desde el momento de la siembra hasta el de la cosecha. El «hombre», el sembrador, participa solamente en el acto de la siembra misma y en el de la cosecha. Todo el proceso intermedio sucede sin su intervención, sin que él sepa ni entienda, en absoluto, lo que está teniendo lugar.

El proceso del crecimiento era para los antiguos, aún más que para nosotros, un verdadero misterio. Mientras él «duerme y se levanta», y así día tras día, durante meses, en otras palabras, mientras sigue viviendo y dedicándose a todo el resto de sus tareas, va creciendo la semilla *por sí sola*.

En los v. 27s tiene que estar, pues, el rasgo decisivo, el momento esencial de la parábola. El sembrador no influye para nada en el crecer y el madurar de la semilla. La semilla crece y madura por la

misma fuerza vital que Dios ha colocado en ella. Dios es quien la hace crecer [96]. La alternancia entre el sueño y la vigilia del sembrador quiere significar, precisamente, su no intervención en el crecimiento y maduración de la semilla. Tampoco ha sido él quien como sembrador ha colocado en la semilla su espontánea fuerza vital, que es en la semilla tan natural como después la cosecha misma. La parábola simboliza, pues, la fuerza vital interna totalmente independiente de la intervención humana, con la que el reino de Dios crece.

Pero no se trata del concepto del desarrollo orgánico, como una descripción figurada del desarrollo incesante de la Iglesia en su extensión por el mundo. Porque la Iglesia no es, según el evangelio, el reino de Dios sobre la tierra. El concepto de desarrollo, de crecimiento orgánico, era además totalmente extraño al mundo antiguo, aunque conocieran, de hecho, el proceso del crecimiento real. Ningún oyente de Jesús hubiera podido comprender así la parábola.

Un elemento de importancia decisiva para su recta comprensión, es la imagen final de la cosecha, con clara alusión a Joel 4,13. En los profetas [97], la cosecha es símbolo del juicio final [98], al que va unido siempre también la idea del terror y la catástrofe. Pero esta parábola, no es una parábola del juicio y no está aquí su elemento central. La cosecha tiene que ser comprendida en este caso más bien de manera positiva, como símbolo de la plenitud a la que el crecimiento maravilloso, incomprensible del reino de Dios apunta. Si el motivo central de la parábola no está en la idea del lento e incesante desarrollo del reino de Dios, ha de consistir entonces en la «cosecha», a la que la semilla llega con absoluta certeza, sin el esfuerzo humano, por medio del milagro divino. El sentido de la parábola es, pues, el siguiente: cuando la hora llegue, el reino de Dios vendrá con seguridad absoluta. Su venida es solamente cosa de Dios, misterio divino (cf. 1Clem 23).

Suponiendo que ésta sea la verdadera interpretación de la parábola, hay que aceptar también que no se dice nada en ella de la po-

96. 1Cor 3,7; cf. Gén 1,11; 2,9; Dt 11,16s; Sal 65(64)10s; 104(103)14-16.
97 Lo mismo también en Mt 13,24-30 36-43
98. Cf com a Mt 13,39*b*.

sible actualidad o presencia del reino de Dios; tampoco hay que buscar una interpretación a la figura del sembrador (Jesús) o a la del que realiza la cosecha (nueva venida de Cristo glorioso para el juicio). Ni el sueño y la vigilia del sembrador pueden referirse a la ausencia de Cristo de su siembra, la Iglesia, en el tiempo que media entre la ascensión y su nueva venida. Un error todavía mayor supone la interpretación que destaca el momento del descanso y de la vigilia del sembrador y le da una interpretación psicológica, encontrando en esta parábola representada la confianza que el sembrador, Cristo, tiene puesta en su institución, la Iglesia. Totalmente rechazable y falsa es, en fin, la interpretación moral o parenética. En ella se alegorizan cada uno de los elementos de la parábola (semilla = evangelio; campo = corazón humano; crecimiento =cooperación humana a la gracia; espiga y grano maduro = obra buena; cosecha =muerte). La parábola sería un llamamiento a una vida religiosa y moral, con miras al juicio. Como argumento en contra está el hecho de que el crecimiento de la siembra es una imagen del reino de Dios, y no de cada uno de sus miembros.

## Parábola del grano de mostaza
## 4,30-32 (= Mt 13,31s; cf. Lc 13,18s)

30 *Y decía: «¿A qué compararemos el reino de Dios o con qué parábola lo describiremos?* 31 *Es como el grano de mostaza que, cuando se siembra en la tierra, es la más pequeña de todas las semillas que existen;* 32 *pero, una vez sembrado, se pone a crecer y sube más alto que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes, que los pájaros del cielo pueden anidar bajo su sombra.»*

Esta tercera parábola (otra parábola de la siembra), está añadida sin relación alguna a lo que precede. Lucas la ofrece redactada en forma un poco distinta (narración en lugar de descripción) en otro contexto (13,18s), juntamente con la de la levadura y la suprime en el pasaje paralelo a Mc 4,30-32. Mateo presenta una mezcla de las dos redacciones.

30 La doble pregunta retórica de introducción, destinada a atraerse la atención de los oyentes, es un giro semítico.

31 La semilla de la mostaza era entre los judíos proverbial como designación de la suma pequeñez [99]. La botánica moderna conoce semillas más pequeñas, como por ejemplo la de las amapolas.

32 El arbusto de la mostaza, en su desarrollo completo, llega a alcanzar, en el año que dura su vida, una altura de tres a cuatro metros, sobrepasando así todas las demás plantas de su clase. Sus ramas alcanzan un tamaño suficiente para que los pájaros puedan posarse y construir sus nidos en ellas.

Es ésta una imagen utilizada desde el AT como símbolo de la extensión poderosa y universal de un imperio que asegura protección a muchos pueblos. El contraste entre la pequeñez de la semilla y la magnitud del arbusto desarrollado forma el punto central de la parábola y no el crecimiento en el sentido de un desarrollo progresivo. El sentido de la parábola, pues, es éste: como la planta de la mostaza se convierte de la más pequeña de las semillas en un poderoso «árbol» (Lc 13,19), así también el reino de Dios, a pesar de sus sencillos comienzos, se desplegará y se establecerá en la actividad de Jesús por medio de su fuerza vital interna hasta llegar a una extensión universal.

Lo esencial en la parábola del crecimiento de la siembra, era la idea de que el reino de Dios «crece» sin la ayuda de la intervención humana; en ésta, la oposición entre la pequeñez y la insignificancia de sus comienzos y lo que será en el último día, cuando vendrá su manifestación en toda su gloria.

La parábola del grano de mostaza no puede entenderse, sin embargo, como una profecía de que llegará un momento en la historia, en el que la totalidad del género humano, cristianizado, estará dispuesta y será digna de la nueva venida de Cristo. Este pensamiento es ajeno a la parábola. Y por otra parte, según la interpretación de la parábola del sembrador, el éxito del evangelio dependerá de la disposición con que sea acogido por los hombres.

---

99. «Una gota de sangre [tan pequeña] como un grano de mostaza»; Mt 17,20 = Lc 17,6: «una fe como un grano de mostaza».

## Conclusión del discurso de las parábolas
## 4,33s (= Mt 13,34s)

*33 Y con muchas parábolas así les proponía su mensaje, según su capacidad de comprensión. 34 Y no les hablaba sino por medio de parábolas. Pero, a solas, se lo explicaba todo a sus propios discípulos.*

Esta observación final de Marcos nos dice claramente que las parábolas expuestas en el capítulo que precede son solamente una muestra de la forma de instrucción con la palabra [100] utilizada por Jesús ante el pueblo, de acuerdo con las posibilidades de comprensión de éste. Las parábolas tenían como fin exponer la verdad al pueblo en una forma más comprensible, no el hacerla más encubierta.

El que de hecho tuviera este efecto, no dependía de su carácter de lenguaje figurado. El capítulo de las parábolas, pues, no quiere tampoco significar una evolución de un lenguaje más claro a otro enigmático en la forma de instrucción de Jesús. La distinción entre el pueblo y los discípulos mencionada una vez más expresamente en el v. 34 (cf. v. 10-12) es ya, sin duda, un anuncio del curso posterior de los acontecimientos.

## *Nuevas pruebas de la mesianidad y del poder divino de Jesús*
## 4,35-5,43

Las tres narraciones que siguen tienen como motivo común la revelación del poder de Jesús. También son caracteres comunes su extensión considerable y mayor atención a los detalles. El doble viaje a través del lago les da además una unidad espacial e histórica. La afirmación de M. Dibelius (que califica a estas narraciones como

100. Cf. com. a Mc 2,2.

*Novellen)*[101] según la cual el centro de gravedad se ha desplazado en ellas de la verdad religiosa al gusto de la descripción colorista, significa un total desconocimiento de su finalidad. La distinción inequívoca entre los llamados apotegmas (o paradigmas) y las narraciones de milagros, está basada en la diferencia de sus contenidos. En los primeros es una frase de Jesús, significativa, la que está en el centro formando el verdadero núcleo de la narración, pudiendo quedar así el marco narrativo limitado a la sencillez y la concisión. En las narraciones de milagros en cambio, es un hecho, no un dicho de Jesús lo que está en el centro, exigiendo una exposición más amplia, más colorista para ser comprendido. Tampoco los milagros de Jesús son narrados por ellos mismos, sino como pruebas del poder divino que en ellos actúa (Lc 5,17*b*).

## Jesús calma la tempestad
## 4,35-41 (= Mt 8,18.23-27; Lc 8,22-25)

[35] *Aquel mismo día, al atardecer, les dice: «Vamos a pasar a la*
*otra orilla.»* [36] *Y ello, despidiendo al pueblo, se llevan a Jesús, tal*
*como estaba, en la barca; también le acompañaban otras barcas.* [37] *De*
*pronto se levanta un gran temporal; las olas saltaban sobre la barca,*
*de manera que ésta ya estaba a punto de hundirse.* [38] *Mientras tanto,*
*él seguía durmiendo en la popa sobre un cabezal. Ellos lo despiertan*
*y le dicen: «Maestro, ¿es que no te importa que nos hundamos to-*
*dos?»* [39] *Entonces él se levantó, increpó al viento y dijo al mar:*
*«¡Calla! ¡Enmudece!» El viento cesó y sobrevino gran calma.* [40] *Lue-*
*go les dijo: «¿Por qué sois tan apocados? ¿Todavía no tenéis fe?»*
[41] *Quedaron llenos de un gran temor y se decían unos a otros: «¿Pero*
*quién es éste, que hasta el viento y la mar le obedecen?»*

35 La introducción sirve al enlace inmediato de la escena con el discurso de las parábolas. La escena tiene lugar al atardecer del día

101. «Narraciones breves que ordenan el relato en torno a un episodio central»; cf. ROBERT - FEUILLET, *Introducción a la Biblia* I, p. 143, Herder, Barcelona 1965 (nota del traductor).

del sermón del lago. Jesús quiere quedarse por aquel día libre de la multitud y da la orden de navegar bien hacia la otra ribera, la ribera este del lago. Las horas de navegación las va a utilizar Jesús para el descanso. Cuando Jesús dio la orden de marcha ya era tarde. La noche, que daría comienzo durante la navegación, debió aumentar todavía el terror de la tormenta.

Conforme a los deseos de Jesús, los discípulos despiden al pue- **36**
blo y comienzan con él la navegación «tal como estaba»; esta expresión enlaza evidentemente con 4,1, donde se dice que Jesús predicaba desde una barca a la muchedumbre estacionada a la orilla. En las otras barcas, que hacen juntas el camino, debían de viajar, junto con una parte de los discípulos, gentes de la región este del Jordán, que volvían a sus casas.

La descripción del desencadenamiento súbito de la tempestad es **37**
extraordinariamente sugestiva. Resonancias de Jon 1,4s.15s no son evidentes, en todo caso no pueden probarse como connaturales al tema. El lago de Genesaret está situado en un valle cerrado a pico por tres partes, por lo que las tempestades en él son muy peligrosas y apropiadas para atemorizar incluso a experimentados pescadores. El dato de que la barca empieza a hacer agua, manifiesta la gravedad de la situación.

Pero Jesús, agotado de cansancio, duerme en medio de la ame- **38**
naza de los elementos. El contraste es de un efecto extraordinario. Dominados por el miedo, le despiertan los discípulos, que no saben ya qué otra decisión tomar. El tono de reproche de sus palabras no tiene sentido, puesto que Jesús estaba dormido, pero son en su forma irrespetuosa una expresión tanto más elocuente y psicológicamente veraz de su estado de desesperación. No es ésta la forma de inventar de la leyenda piadosa (Mateo y Lucas han suavizado este rasgo).

Jesús increpa amenazador al viento y la tempestad, lo mismo **39**
que a los demonios en las curaciones de posesos [102], y les ordena silencio. El efecto de las palabras de Jesús aumenta aún más lo impresionante de la situación: la tempestad cesa instantáneamente y las

102. Mc 1,25; 3,12; 9,25; cf. también Lc 4,39 y la maldición de la higuera Mc 11,14.

olas, que de manera normal se hubieran mantenido todavía un rato en movimiento, quedan en seguida calmadas. De pronto se hace una calma completa en el lago. La impresión sobre los participantes en la travesía debió ser estremecedora. El mismo que un momento antes dormía agotado por el cansancio, se revela luego como Señor sobre los elementos, de los que con la sola orden de su palabra soberana consigue, al instante, la calma.

**40** A continuación se dirige Jesús a sus discípulos, revelando así, en otra forma, su dominio absoluto de la situación al hacerles aparecer como cosa totalmente natural la supresión del peligro. La reprensión a los discípulos suena un poco dura ante la magnitud del peligro. Han mostrado una conducta cobarde, han temido por sus vidas y han mostrado falta de fe. ¿A qué clase de fe se refiere aquí Jesús? No es la fe en la providencia de Dios, en cuyas manos descansan la vida y el destino de los hombres. Porque la frase, según los textos más autorizados, suena así: «*¿Todavía* no tenéis fe?» Y entonces su sentido es éste: ¿Todavía no os han abierto los ojos vuestra convivencia conmigo y las pruebas de poder divino que hasta ahora habéis contemplado? (cf. 8,17.21); porque entonces debíais haber estado seguros de que nada puede ocurrirle a aquel con quien yo estoy.

**41** El milagro, que revela el poder de Jesús sobre los elementos, produce en los que lo presencian una impresión de temor y respeto. La pregunta de quién puede ser aquel a quien hasta los elementos se someten, deja ver que se va haciendo luz en su entendimiento. Los discípulos empiezan a darse cuenta — al principio es sólo un presentimiento — de que tienen entre ellos al Señor de la naturaleza. Esta escena representa un importante avance en el proceso de la revelación de Jesús a sus discípulos. Jesús se manifiesta en ella como Señor sobre la naturaleza, sin que, por otra parte, sea, en modo alguno, un simple prodigio espectacular.

## Curación del poseso de Gerasa
## 5,1-20 (= Mt 8,28-34; Lc 8,26-39)

[1] *Llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos.* [2] *Y apenas desembarcó, le salió al encuentro, de los sepulcros, un hombre poseído de un espíritu impuro.* [3] *Este hombre tenía su morada en los sepulcros, y ni siquiera con una cadena podía ya nadie sujetarlo;* [4] *pues, aunque muchas veces lo habían sujetado con grillos y cadenas, siempre rompía las cadenas y despedazaba los grillos, de manera que nadie lo podía dominar;* [5] *y andaba de continuo, noche y día, por los sepulcros y por los montes, gritando e hiriéndose con las piedras.*

[6] *Cuando vio a Jesús desde lejos, fue corriendo a postrarse ante él,* [7] *y a grandes gritos le dice: «¿Qué tienes tú que ver conmigo, Jesús, Hijo del Dios altísimo? Por Dios te conjuro que no me atormentes.»* [8] *Es que Jesús le estaba diciendo: «Sal, espíritu impuro, de este hombre.»* [9] *Entonces le pregunta: «¿Cuál es tu nombre?» Y le contesta:* «Legión *es mi nombre, porque somos muchos»;* [10] *y le rogaba con insistencia que no los expulsara fuera de aquella región.*

[11] *Había por allí, paciendo a la falda del monte, una gran piara de cerdos;* [12] *y los espíritus impuros le suplicaron: «Envíanos a los cerdos para que entremos en ellos.»* [13] *Y se lo permitió. Salieron, pues, los espíritus impuros y entraron en los cerdos; y la piara, en la que había unos dos mil, se arrojó con gran ímpetu al mar por un precipicio, y todos se iban ahogando en el mar.*

[14] *Los porqueros salieron huyendo y llevaron la noticia a la ciudad y a los caseríos; y las gentes acudían a ver qué era lo que había sucedido.* [15] *Lléganse a Jesús, y contemplan al endemoniado, el que había tenido toda aquella legión, sentado, ya vestido y en su sano juicio. Y quedaron llenos de espanto.* [16] *Los que lo habían presenciado les referían lo que había ocurrido con el endemoniado y con los cerdos.* [17] *Entonces se pusieron a rogar a Jesús que se alejara de aquellos territorios.*

[18] *Al entrar él en la barca, el que había estado endemoniado le suplicaba que le permitiera ir con él.* [19] *Pero no se lo permitió, sino que le dice: «Vete a tu casa, con los tuyos, y cuéntales todo lo que el*

*Señor, compadecido de ti, ha hecho contigo.»* [20] *El hombre se fue y comenzó a divulgar por la Decápolis todo lo que Jesús había hecho con él; y todos se maravillaban.*

Esta escena, criticada ya duramente por los antiguos adversarios del cristianismo [103], está en una relación espacial y temporal inmediata con la anterior. La forma de su redacción es extraordinariamente gráfica. La escena se resiste en absoluto a una explicación de tipo «natural» y sólo puede ser comprendida en su conjunto como relato verídico de testigos de vista o quedar declarada como una pura fantasía. Para Marcos es de una importancia manifiesta como relevante muestra del poder de Jesús sobre los demonios. En esta narración, sobre todo en su parte central (v. 11-14), fracasan todos los intentos de comprender los casos de posesión de los evangelios como simples enfermedades mentales (desdoblamiento de la personalidad).

1 Después de la travesía del lago, se ha hecho ya evidentemente de día. Sobre la determinación del lugar, la tradición presenta fuertes vacilaciones (Gerasa, Gadara, Gergesa). Gerasa (hoy Yeráš, 60 km al SE del lago) queda, desde luego, excluida. También Gadara (en la Decápolis), situada dos horas al SE del lago, es poco probable; porque según Flavio Josefo [104], su territorio quedaba separado del lago por el de Hipo. Orígenes pretende haber conocido, junto al lago Genesaret, una antigua ciudad de nombre Gergesa, en cuyas cercanías se encontraba una pendiente que iba a terminar en el lago (cf. Mc 5,13). Esta antigua Gergesa coincide entonces probablemente — si es que no se trata solamente de una conjetura de Orígenes — con las actuales ruinas de Kurse. Dos km al sur hay una pendiente que desciende hasta unos 30 m de distancia del lago.

2-5 El poseso, según la descripción extraordinariamente gráfica de su estado, hace el efecto de un loco furioso. Su aversión a los hom-

103. PORFIRIO, *Fragm.* 41.
104 FL. JOSEFO, *Vita* 9; § 42

bres le hace escoger como morada las cámaras sepulcrales cavadas en la roca, que nadie podía frecuentar sin quedar ritualmente impuro. Las tumbas eran para los judíos también habitación de los demonios. Por su peligrosidad, el desgraciado había sido puesto entre cadenas, aunque en vano. Ahora ha huido de los hombres, que al parecer le son hostiles, vaga furioso en su locura por lugares deshabitados, lanza alaridos y se enfurece contra sí mismo.

El v. 6 continúa al v. 2 después de la interpretación de los v. 3-5. **6** Todo lo que en él y en el siguiente se dice sobre el comportamiento del «loco furioso», es muy importante para el diagnóstico de su caso. A pesar de que generalmente huye de los hombres, corre al encuentro de Jesús en cuanto le divisa, empujado por un poder superior, y se arroja a sus pies. No se trata de un ataque hostil contra Jesús, como prueba el v. 7, sino de un acto de defensa y protección propia. Aquí no actúa ya en realidad el loco, sino los demonios, bajo cuyo poder se encuentra. El echarse a tierra y el rendirse son un acto de defensa. Los demonios sienten la cercanía del Señor, a cuyo poder están inevitablemente sujetos. Su proceder corresponde al de otros casos de posesión narrados por Marcos [105].

El grito que para defenderse dirigen a Jesús por boca de su **7** víctima, corresponde exactamente al de 1,23s, y la designación de Jesús como Hijo de Dios, a 3,11. «El Dios altísimo» es, en el AT, un nombre de Dios, usado sobre todo por no israelitas [106]. En las religiones paganas se emplea también para la designación del primero de los dioses (Zeus, por ejemplo); lo que cuadra perfectamente con el carácter semipagano o predominantemente pagano de la región en la que la acción se desarrolla. El conjuro de los demonios, hecho a Jesús en el nombre de Dios, descubre su impotencia. «Porque es una invocación de la majestad y el poder de Dios en contra de aquel que es el Hijo de este Dios altísimo, y pone de manifiesto la singular circunstancias de que el adversario demoníaco de Dios invoca la protección del mismo Dios» (Yohmeyer). La tortura de la que los demonios quieren evadirse, es la expulsión de

105 Cf. Mc 1,23s; 3,11; 9,20.

106. Cf Gén 14,18ss; Is 14,14; Dan 3,26; en el NT aparece también en Act 16,17 en boca de un poseso.

su víctima, que significaría la (prematura; cf. Mt 8,29) entrega a la pena del infierno [107].

**8** El motivo de la desesperada súplica del demonio la coloca Marcos un poco retrasada; Jesús le había ordenado ya abandonar su víctima.

**9** Pero el demonio está todavía dentro del hombre y quisiera conservar su morada actual, por lo que Jesús le obliga a confesar su nombre.

La respuesta del demonio no hay que entenderla como una ocultación de su nombre real, como un intento de esquivar el poder superior de Jesús y en ningún caso como un querer alardear con el gran número de sus compañeros, con los que se sabe unido, hecho que no estaría de acuerdo con la situación desesperada de la que él mismo es consciente. Su nombre es en efecto «legión», término que designa una unidad militar de más de 6000 hombres. La palabra latina como término técnico militar había pasado como préstamo al griego y al arameo, por lo que no se trata de un latinismo de Marcos. Este nombre da a entender que no es un demonio solo, sino un ejército entero de ellos los que se han posesionado del hombre [108], y expresa, al mismo tiempo, su multiplicidad y su homogeneidad: a pesar de su gran número forman entre sí una unidad. Por eso aparece en la narración tan pronto el singular (v. 8-10), como el plural (v. 9.10.12ss).

**10** El demonio sabe que tiene que salir del hombre. Entonces intenta entrar en tratos con Jesús. Al menos quisiera poder quedarse en el país y no ser desterrado, por ejemplo, al desierto [109].

**11** La piara de cerdos que pace en la cercanía, refugio solicitado por los impotentes demonios, se ajusta muy bien al carácter semipagano del país del este del Jordán. A los judíos les estaba prohibida tanto la cría de cerdos como la ingestión de su carne (Lev 11,7). Esta circunstancia hay que hacerla notar también en contra de la

---

107. Lc 8,31; cf. Ap 20,10.

108. Cf. también Mt 12,45 = Lc 11,26; Lc 8,2 (siete = muchos).

109 Cf. Mt 12,43 = Lc 11,24; el desierto como morada de los demonios: Is 13,21; 34,14; Bar 4,35; Act 18,2; en Tob 8,3 el demonio Asmodeo es desterrado al alto Egipto.

opinión que pretende ver en el trozo central de la narración (v. 11-14) una treta del diablo burlado.

El ruego de los demonios de que les permita introducirse en los **12** cerdos, no de irse con ellos, responde a su deseo de encontrar una nueva morada terrenal.

Jesús accede a este deseo, quedando así los demonios expulsa- **13** dos del poseso. Pero la posesión de los cerdos les trae un efecto inesperado y no deseado por los demonios: los cerdos pierden la vida, y, con ello, los demonios pierden de nuevo su morada. El daño causado a los propietarios de los cerdos, no puede ser entendido como un castigo intencionado de Jesús, ya que ellos no eran judíos. Jesús asume cierta responsabilidad al permitir este daño, pero de la misma manera que Dios cuando permite el furor de los elementos (Lagrange).

A la noticia de los porqueros, que huyen consternados, acuden **14s** todos al lugar del suceso. Las gentes contemplan así la completa curación del poseso, que se evidencia en el cambio de su proceder. La reacción de aquéllos no es, sin embargo, de alegría, sino principalmente de temor ante el terrible y misterioso poder de Jesús.

Tampoco desean que Jesús se quede con ellos. El perjuicio mate- **17** rial que su poder les ha causado, sobre todo el miedo ante el para ellos extraño y misterioso taumaturgo, les hace expresarle su ruego de que abandone el país lo más rápidamente posible. La victoria de Jesús sobre los demonios no les conduce a la fe en su altísima misión. Sólo el curado piensa de otra manera. Para él no tiene la **18** persona de Jesús ya ningún misterio; reconoce en él a su salvador y, lleno de agradecimiento, quiere seguirle.

Pero Jesús no lo permite. Seguramente no quería ni aceptar a un **19** pagano entre su séquito, ni llevar consigo un curado como objeto de exposición (Schlatter). Jesús le manda a su casa, donde deberá extender entre los suyos lo que el «Señor», esto es, Dios, ha realizado en él en su misericordia. Esta misión expresa está en notable contraposición con la severa orden de silencio que Jesús en casos semejantes [110] solía imponer a los curados. Allí en la Decápolis,

110 Mc 1,44; 3,12; 7,36; 8,26.

territorio predominantemente pagano, no existía el peligro de una falsa interpretación de la mesianidad de Jesús, ocasión y motivo de la orden de Jesús. El curado podía ahora y debía anunciar a su alrededor la gloria del único Dios verdadero de Israel, que tal Salvador les había enviado. Lleno de agradecido celo, extiende el hombre la noticia del milagro por toda la Decápolis, el «país de las diez ciudades», esto es, el dominio formado en un principio por diez — después más — ciudades aliadas, al SE del lago de Genesaret. Esta región, habitada sobre todo por griegos y sirios, estaba sometida directamente al gobernador de la provincia romana de Siria, después de su separación del dominio judío en la época de los Macabeos, llevada a cabo por Pompeyo en el año 64/63 a.C.

## Resurrección de la hija de Jairo y curación de la hemorroisa 5,21-43 (= Mt 9,18-26; Lc 8,40-56)

[21] *Cuando Jesús cruzó de nuevo en la barca hasta la otra orilla,*
*se reunió una gran multitud a su alrededor; él permanecía junto*
*al mar.* [22] *Entonces viene hacia él uno de los jefes de la sinagoga,*
*llamado Jairo, y al verlo, se arroja a sus pies* [23] *y le suplica con mucha*
*insistencia: «Mi hija se está muriendo; ven a imponer tus manos*
*sobre ella, para que sane y viva.»* [24] *Jesús marchó con él. Y una gran*
*multitud le acompañaba, apretujándolo por todas partes.*

[25] *En esto, una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía*
*doce años,* [26] *que había sufrido mucho por causa de muchos médicos,*
*y que había gastado toda su hacienda sin conseguir mejoría alguna,*
*sino que más bien iba de mal en peor,* [27] *habiendo oído las cosas que*
*se decían de Jesús, se acercó entre la turba por detrás y tocó su*
*manto:* [28] *pues decía para sí: «Como logre tocar siquiera sus vestidos,*
*quedaré sana.»* [29] *Al instante, aquel flujo de sangre se le secó, y notó*
*en sí misma que estaba curada de su enfermedad.* [30] *Pero, al mismo*
*tiempo, Jesús tuvo conciencia de la fuerza milagrosa que de él había*
*salido y, volviéndose en medio de la muchedumbre, preguntaba:*
*«¿Quién me ha tocado los vestidos?»* [31] *Sus discípulos le decían:*
*«Ves que la multitud te oprime, y preguntas ¿Quién me ha tocado?»*

*32 Pero él miraba a su alrededor, para ver a la que lo había hecho.*
*33 Entonces la mujer, toda azorada y temblorosa, pues bien sabía lo*
*que le había sucedido, vino a echarse a sus pies y le declaró toda la*
*verdad. 34 Pero él le dijo: «Hija mía, tu fe te ha salvado; vete en paz,*
*y queda ya libre de tu enfermedad.»*
*35 Todavía estaba él hablando, cuando llegan unos de casa del*
*jefe de la sinagoga para avisar a éste: «Tu hija ya ha muerto. ¿Para*
*qué vas a molestar ya al Maestro?» 36 Pero Jesús, que había oído las*
*palabras que aquéllos hablaron, dice al jefe de la sinagoga: «No te-*
*mas; sólo ten mucha fe.» 37 Y no permitió que nadie lo acompañara,*
*fuera de Pedro, Santiago y Juan, hermano de Santiago. 38 Llegan a*
*la casa del jefe de la sinagoga y contempla Jesús el alboroto de las*
*gentes que lloraban y se lamentaban a voz en grito. 39 Entra y les dice:*
*«¿A qué viene ese alboroto y esos llantos? La niña no ha muerto;*
*sino que está durmiendo.» 40 Y se burlaban de él. Pero él, tras echar*
*a todos fuera, toma consigo al padre y a la madre de la niña y a los*
*que habían ido con él, y entra a donde estaba la niña. 41 Y cogiendo*
*la mano de la niña, le dice: «¡Talitá qum!», que significa: «¡Niña, yo*
*te lo mando, levántate!» 42 Inmediatamente, la niña se puso en pie y*
*echó a andar, pues tenía doce años. Todos quedaron entonces sobre-*
*cogidos de grande estupor. 43 Pero él les recomendó encarecidamente*
*que nadie lo viniera a saber; y dijo que dieran de comer a la niña.*

El enlace de estas dos narraciones de milagros es tan íntimo y tan natural, que es imposible considerarlo como obra del evangelista o de la tradición de la que las tomó. Se trata evidentemente de la reproducción de la realidad histórica. Lo vivo y lo gráfico de la descripción nos remite de nuevo a un testigo de vista (Pedro). Un testimonio especial de la veracidad de la transmisión lo forma la circunstancia de que no se le pide a Jesús desde un principio la resurrección de un muerto, sino sólo la curación de una persona en peligro de muerte [111].

La relación que el v. 21 establece con la narración precedente **21**
parece ser realmente inmediata en el tiempo. Jesús vuelve a la ribera

111 De otra forma Mt 9,18

occidental del mar de Galilea en la misma barca, desde la que había pronunciado el sermón del lago (4,1) y hecho la tempestuosa travesía a la orilla oriental (4,36). Marcos no determina exactamente el lugar del desembarco [112]. Aún no ha abandonado Jesús la orilla misma y ya se ha reunido una gran multitud a su alrededor (que según Lc 8,40 había esperado su retorno).

22 Uno de los hombres más distinguidos de la ciudad por su profesión, un jefe de la sinagoga, a cuyo cargo estaba la dirección del servicio divino en el sábado, se vuelve, como última solución en su extrema necesidad, al celebrado taumaturgo, de quien espera aún
23 la posibilidad de una ayuda. Jesús irá a su casa, impondrá las manos a su hija [113] y la salvará en su agonía.

24s Mientras Jesús se pone en camino sin poder casi avanzar en medio de la enorme aglomeración, tiene lugar el episodio de la mujer enferma. Por la naturaleza de su enfermedad era esta mujer levíticamente impura (cf. Lev 15,19-27) y estaba, por tanto, excluida del contacto normal con los demás. Esto es lo que le hace precisamente aprovechar la aglomeración para acercarse a Jesús sin ser notada. La coincidencia del número de años de la duración de su enfermedad con la edad de la hija de Jairo (5,42) es puramente casual.

26 Los largos y variados tratamientos han sido de provecho solamente para los médicos, pero no para ella, a la que sólo han servido de tortura, empeorando además su enfermedad y acabando con su fortuna. Los métodos curativos mencionados en los escritos rabínicos recuerdan las peores fórmulas de «medicina popular» supersticiosa.

27 La fuerza milagrosa curativa de Jesús es así la última esperanza para la mujer.

28 Ella participa también de la creencia popular [114] de que basta el simple contacto de sus vestidos para obtener su curación. La fuerza que Jesús posee está pensada como una fuerza sustancial, actuante aun independientemente de su voluntad. Su confiada fe no queda defraudada.

---

112. Según Mt 9,1 se trata de Cafarnaúm, lo cual conviene con la presencia de un jefe de la sinagoga.

113. Cf. Mc 6,5; 7,32 114 Cf Mc 3,10; 6,56.

Siente en sí misma que su enfermedad ha quedado inmediatamente curada. 29

Pero no consigue que el hecho quede en secreto. Jesús (con su conocer humano) ha notado al momento la emanación de fuerza que ha obrado la curación, pero no ha visto que la mujer le ha tocado, ni a la mujer misma; entonces se vuelve. Esto significa que la curación fue efectuada por Dios sin un acto correspondiente de la voluntad por parte de Jesús. De aquí la pregunta inmediata: «¿Quién me ha tocado los vestidos?», y la mirada de Jesús a su alrededor en busca de la persona que le ha tocado. La exposición del evangelista corresponde a la idea ingenua y popular, «mágica», de la mujer, que tampoco Jesús corrige: la curación sucede exactamente en la forma que ella había esperado. 30

Antes de que la mujer pueda hablar, intervienen los discípulos que rodean a Jesús: en medio de aquella aglomeración, es absurdo preguntar quién le ha tocado, porque inevitablemente tienen que entrar en contacto con él unos y otros. 31

Jesús deja a un lado esta observación y su irrespetuoso tono y se vuelve a mirar a la autora. 32

Su confusión da a entender la conciencia de una culpa. A pesar de su estado de impureza levítica, se ha atrevido a mezclarse entre la muchedumbre y tocar a Jesús, con lo que le hacía a él mismo impuro (Lev 15,27). Había además, en cierta manera, arrebatado su curación y ahora no le queda sino hacer una total confesión de la verdad. 33

La respuesta de Jesús no contiene el más mínimo reproche. La palabra «hija» con que se dirige a ella, indica benevolencia. Jesús alaba su fe en su poder milagroso (cf. 2,5) y la declara como motivo de su curación. Pero no se dice en absoluto, lo mismo que tampoco en 10,52 [115], que hubiera sido la fe exclusivamente la que efectuara la curación, sin la fuerza milagrosa de Jesús, o la que la hiciera entrar en acción de una manera automática. A la fórmula semítica de despedida «vete en paz» [116] añade Jesús expresamente la seguridad de que su curación es duradera y definitiva. Una leyenda 34

115. Cf. también Lc 7,50 y com a Mc 6,6.

116 Cf. 1Sam 1,17; 29,7; 2Sam 15,9; Act 16,36; Sant 2,16

posterior ha dado a la mujer el nombre de Berenice (Verónica)[117]. Eusebio[118] pretende haber visto aún el monumento que hizo levantar en su patria, Cesarea de Filipo, en señal de agradecimiento por su curación. En el siglo XII aparece luego la forma de la leyenda según la cual Verónica ofreció su velo a Jesús para enjugarse en su camino del Calvario.

35 El episodio de la mujer enferma que detiene a Jesús en su camino hacia la hija moribunda de Jairo, constituyó para el padre momentos de angustiosa espera. En estas circunstancias le trae su gente la noticia de la muerte de la niña y que la ayuda solicitada llega, pues, demasiado tarde, con lo cual queda dicho, al mismo tiempo, que el poder que se reconocía a Jesús era solamente sobre las enfermedades, pero no sobre la muerte. Jesús ha oído también indirectamente la noticia de la muerte comunicada al padre.

36 Aquél es el momento de probar la fe que al acudir a él le había mostrado. Jesús sabe el acto que va a realizar.

37 Pero ni la masa de la gente, ni tampoco la totalidad de sus discípulos van a ser testigos del gran milagro que sigue. Sólo a tres de ellos les permite acompañarle como testigos (cf. Dt 19,15), los mismos que lo serán también más tarde de su transfiguración (9,2) y de su agonía en Getsemaní (14,33).

38 En el momento de su llegada a la casa mortuoria se ha hecho pública ya la muerte de la niña. Junto con los vecinos, que conforme a la costumbre van a participar su sentimiento a la familia (cf. Jn 11,19), están también allí las plañideras y los flautistas, según el uso oriental en tales ocasiones (Mt 9,23). Porque el entierro debía verificarse en el mismo día del fallecimiento.

39 Jesús ordena silencio a sus ruidosas ceremonias de duelo, afirmando que la niña no está muerta sino dormida. Pero no se trata de una diagnosis médica de muerte aparente; porque Jesús hace esta afirmación antes de haber pisado siquiera el cuarto donde la niña yace. Jesús quiere decir que esta muerte, que por su milagro dejaría en seguida de serlo, no es cosa duradera (cf. Jn 11,11),

---

117. Evangelio de Nicodemo
118. EUSEBIO, HE VII, 18.

sino sólo un corto sueño, que será seguido de un pronto despertar.

En los presentes, que saben que la niña está realmente muerta, **40** producen estas palabras una impresión de risa, con la que exteriorizan abiertamente su incredulidad. La masa del pueblo judío opone una obstinada incredulidad a todo lo que en la persona y en la obra de Jesús sobrepasa los límites de su comprensión. Por esto, tampoco va a ser testigo del milagro de la resurrección que sigue.

El milagro tiene lugar, como todos los de Jesús, por la sola **41** autoridad de su palabra, no por una súplica dirigida al Padre. El gesto simbólico de coger la mano que acompaña, es, también en las curaciones de enfermos [119], el complemento de la orden que consigue el milagro. Solamente Marcos transmite también el texto arameo de las palabras de Jesús [120]. «Levantarse» significa tanto el acto de incorporarse en el lecho, como la resurrección de la muerte.

El efecto de la orden de Jesús es como siempre instantáneo. **42** El horror de los padres revela su tremendo temor religioso ante el poder divino que se manifiesta en su hija.

La orden de silencio de Jesús [121] tampoco en esta ocasión tiene **43** efecto. La recomendación hecha a los padres de que den de comer a su hija, este «asombroso descenso a la realidad de la vida cotidiana» (Dehn), tiene el fin de servir a la confirmación de la autenticidad de la resurrección y la completa salud de la niña.

## Jesús, rechazado en Nazaret
## 6,1-6a ( = Mt 13,53-58; cf. Lc 4,16-30; Jn 4,44)

*1 Salió de allí; y marcha hacia su ciudad natal y le iban acompa-*
*ñando sus discípulos. 2 Llegado el sábado, comenzó a enseñar en la*
*sinagoga, y los numerosos oyentes quedaban llenos de admiración y*
*decían: «¿Pero de dónde le vienen a éste tales cosas, y qué sabiduría*

119. Cf. Mc 1,31.41; 9,27.

120. Estas palabras, junto con el sobrenombre de los hijos de Zebedeo 3,17 y las palabras de 7,34 y 15,34, son las únicas de Jesús transmitidas en su lengua original.

121. Cf. Mc 1,44 y com. a 8,30.

*es ésa que le ha sido dada, y esos grandes prodigios realizados por sus manos?* [3] *¿No es acaso éste el carpintero, el hijo de María, y hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón? ¿Y no viven sus hermanas aquí entre nosotros?» Y estaban escandalizados de él.* [4] *Entonces Jesús les decía: «Ningún profeta es despreciado, sino en su patria, entre sus parientes, en su propia cosa.»* [5] *No pudo, pues, hacer allí milagro alguno, fuera de curar a unos pocos enfermos imponiéndoles las manos.* [6a] *Y quedó extrañado de aquella incredulidad.*

El presente relato no está en relación temporal inmediata con el de la resurrección de la hija de Jairo. Lucas, que no sigue a Marcos en esta ocasión, lo trae, siguiendo otra fuente, *al principio* de la actividad de Jesús en Galilea y con ocasión de la frase de Isaías leída entonces y referida a sí mismo por Jesús. Marcos lo ofrece, siguiendo otro punto de vista, al final de la primera parte de su Evangelio. Porque desde entonces empieza a verse cada vez más claro que Jesús no consigue para su evangelio la comprensión del pueblo judío. Las dos formas de transmisión de esta trágica escena presuponen una larga actividad anterior de Jesús [122].

1 Aunque Jesús había nacido en Belén, Nazaret puede llamarse su patria, porque allí «se había criado» [123]. Jesús no vuelve allí solo ni como un desconocido. La compañía de los discípulos le distingue, por lo menos, como un «maestro» *(rabbi)*. Jesús no vuelve tampoco para visitar su familia, sino para ofrecer el evangelio también a sus más cercanos compatriotas.

2 Por esto aprovecha la función del primer sábado [124] para predicar en la sinagoga [125]. Su presencia despierta en los numerosos oyentes de la pequeña ciudad, que conocen aún todos a su paisano hecho ya famoso, asombro sin duda, pero también una actitud de hostilidad y repulsa. Todos admiran la superioridad y la sabiduría que se manifiestan en sus palabras — ¿pero de dónde las ha sacado si todos sabemos que no ha sido nunca discípulo de un doctor de

122. Cf. Mc 6,2; Lc 4,23.
123. Lc 4,16; cf. Mt 2,23; Mc 1,24.
124. Cf. com. a Mc 1,21.
125. Sobre este particular, cf. el relato más detallado de Lc 4,17-21.

la ley? (cf. Jn 7,15) — y también los milagros que ha llevado a cabo en Cafarnaúm (sólo a 39 km de Nazaret) y en todas partes y de los que todo el mundo habla.

Frente a todo esto se siente, sin embargo, como contradicción, el origen «vulgar» y bajo del antiguo artesano, que todos conocen, cuyos parientes son conocidos como gentes sencillas y que — al menos sus «hermanas» — viven todavía allí. El término griego para artesano (τέκτων) — que puede tener más de un sentido —, designa a Jesús probablemente como carpintero, no como herrero (Hilario) ni como albañil. El hecho de que sólo se nombra a la madre de Jesús, no puede valorarse como un testimonio de su nacimiento virginal [126], sino que se debe a que su padre adoptivo José había muerto ya. Sobre la expresión «hermanos de Jesús», v. lo dicho sobre 3,35. En el texto original dice Ἰωσῆς, una forma griega del nombre José (Mt 13,55). Según Jn 7,3-5, al principio tampoco los «hermanos» de Jesús creían en él. El conocimiento personal de Jesús y sus parientes, en los que todo es de una insignificante medianía, se convierte para los nazarenos en un «escándalo», un obstáculo insuperable para la fe en su altísima misión y dignidad. Según el relato más detallado de Lucas (4,16ss) se añade a esto, además, la indignación ante el discurso de Jesús.

Jesús contesta a las miradas de crítica y de repulsa de sus **4** paisanos con un refrán en que se califica de hecho corriente la repulsa de un profeta por parte de aquellos de cuyo medio procede (cf. Jer 11,21). Un profeta puede encontrar fe y aceptación solamente fuera de su patria. Jesús no pretende con esto declararse a sí mismo como profeta (en oposición al Mesías), sino sólo señalar la forma de su acogida en Nazaret como destino normal de los profetas.

La actitud incrédula y hostil (cf. Lc 4,28s) de sus paisanos es **5** también el motivo que impide a Jesús llevar a cabo ninguna demostración de poder entre ellos. La restricción que sigue a esta frase, de que Jesús curó algunos enfermos por imposición de las manos [127],

126. Narrado solamente por Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38.
127. Cf Mc 5,23; 7,32

muestra el sentido en que hay que entenderla. No se trata de un fracaso del poder de milagros de Jesús, de que en Nazaret no se le hubiera «logrado» ningún milagro, sino que es una expresión de reproche contra los nazarenos.

6 Su incredulidad, que llega hasta producir el asombro de Jesús, le impide hacer uso de su poder de milagros. Porque sus milagros van unidos a la fe de aquellos que experimentan la ayuda de su poder. El fin de sus milagros era abrir camino a la fe en su misión divina y, hechos sin esta condición previa, hubieran estado en contradicción con la misión de Jesús, con el carácter espiritual de la finalidad que a su vida le impuso el Padre.

*El concepto de fe en los evangelios sinópticos.*

En los sinópticos, Jesús no habla de la fe tan a menudo como en Juan, donde la fe en él constituye uno de los pensamientos dominantes [128]. A pesar de esto, no puede hablarse de una diferencia fundamental. Jesús exige, en primer lugar, la fe como condición previa para la intervención de su taumaturgia [129].

A aquel que cree le es todo posible; se puede decir que tiene en sus manos todo el poder de Dios [130]. A pesar de esto, no es la fe misma la que consigue la curación, la que realiza el milagro [131], y con arreglo a esto hay que entender también la frase: «Tu fe te ha salvado» [132]. En los evangelios encontramos, pues, frases en las que Jesús exige la fe como condición previa para sus milagros y otras, en cambio, que los declaran como «señal», esto es, como pruebas de la veracidad de su misión y al mismo tiempo como presupuesto para la fe [133].

Como demostraciones de poder, tienen sus milagros el fin de

128. Mc 3,16ss; 6,47; 20,31; cf. Jn 12,50; exc

129. Mc 2,5; 5,34.36; 9,23; 10,52; la fe de la sirofenicia es la que acaba por vencer la resistencia de Jesús: 7,24-30.

130. Mc 9,23; 11,23; Mt 17,20 = Lc 17,6.

131. Cf. Mc 2,5; Mt 8,10 = Lc 7,9 y supra p. 81s.

132. Mc 5,34; 10,52; Lc 17,19.

133. Cf. especialmente Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15.

revelar su omnipotencia y acreditar sus palabras, y con este sentido fueron entendidos y predicados por la comunidad primitiva (cf. Act 2,22). De ello no resulta contradicción alguna; porque la fe exigida por Jesús para sus curaciones milagrosas no es todavía la fe — salvadora, «cristiana» — en su misión y su predicación, para la cual quiere ganar a los judíos, sino solamente un preliminar para ella, que consiste, en principio, en una actitud de confianza general en el poder de Jesús y su voluntad de ayudar. Tampoco los milagros de Jesús poseen la fuerza probatoria absoluta y concluyente frente a la cual es imposible un no, cosa que privaría, además, a la fe de su carácter de «acto» moral. Los milagros de Jesús participan, como su persona y su manifestación histórica toda, del carácter de «escándalo» [134]. Los milagros de Jesús van dirigidos a la buena voluntad, a la disposición a la fe de los hombres [135]. Su fin no es únicamente la supresión de la necesidad física y por eso no son *sólo para los enfermos que experimentan su ayuda en esa necesidad*, sino también y no en segundo lugar, para todos los que son sus testigos de vista o se enteran de ellos.

Toda la actuación de Jesús tenía como finalidad ganar a los judíos para la fe en su misión y en su doctrina. La «conversión» a la que exhorta, significa al mismo tiempo la fe en él. Así lo prueba su lamento sobre las ciudades galileas [136], porque su «impenitencia» consiste en que a pesar de los milagros obrados en ellas, no han llegado a la fe en él. Su acusación fundamental contra los judíos es la de esa negativa de la fe [137]. La unión con él, ser su discípulo, significa, por el contrario, la fe en su persona y su doctrina. Jesús invita a todos a ir hacia él, porque el Padre se lo ha entregado todo a él y nadie puede conocer al Padre sino por él [138].

La incondicionalidad de esta invitación a la fe, está también contenida en las «antítesis» del sermón de la montaña (Mt 5,21ss) y en Mc 13,31. La significación salvadora de la fe en su persona

134. Cf. Lc 2,34 y exc. después de Mt 11,27.
135. Cf. com. a Lc 11,33-36.
136. Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15.
137. Mt 8,10 = Lc 7,9; Mt 23,37 = Lc 13,34.
138. Mt 11,27 = Lc 10,22

está expresada en la severidad de las palabras con que Jesus se refiere a quienes destruyen esta fe (Mc 9,42). Hacer perder a otro la fe supone el mayor daño que nadie pueda causar a otra persona. De aquí las terribles imprecaciones sobre aquellos que escandalizan a los demás. Confesar a Jesús, lo cual supone ya la fe, decide, en fin, el destino último en el juicio [139]. Por esto tiene el hombre que estar dispuesto a dar la vida por esta adhesión creyente a Jesús (Mc 8,35). Pero una «fe» obligada por una «señal del cielo» y en la que el hombre pretende determinar por sí mismo las condiciones en que se deja encontrar preparado para ella, la rechaza Jesús como desprovista de valor religioso (8,11-13).

**6** La predicación de Jesús en Nazaret es el último ejemplo narrado por Marcos de la actuación de Jesús en una sinagoga. Dentro de la estructura total del Evangelio de Marcos es donde esta circunstancia da al suceso y a su doloroso final una plena significación.

139 Mt 10,32 = Lc 12,8, cf tambien com a Mc 6,11

Parte segunda

# JESÚS EN PEREGRINACIÓN CONTINUA
6,6*b*-10,52

## Sección primera: JESÚS FUERA DE GALILEA
6,6*b*-8,26

Los acontecimientos que siguen [1], no se dejan agrupar con criterio único sin cierta violencia y artificiosidad. Jesús, por lo que podemos colegir de estos pasajes, se halla, por lo general, fuera de Galilea, lo cual significa su creciente aislamiento frente al pueblo. Para el evangelista es desde luego menos importante el punto de vista geográfico que el hecho mismo en sí, el fracaso final de los esfuerzos de Jesús por ganarse el pueblo y la progresiva renuncia a su empeño. Jesús sale entonces de Galilea a tierras paganas. En 8,27 está ya consumada la retirada de Jesús de su predicación entre el pueblo. Para los capítulos 6,6*b*-8,26 es imposible encontrar ninguna clase de ordenación. Se trata simplemente de una colección de «relatos dispersos», desprovistos de una relación interna entre sí.

### Misión de los apóstoles
6,6*b*-13 (= Mt 9,35-10,14; Lc 9,1-6; cf. Lc 10,1-16)

6b *Recorría, pues, las aldeas circunvecinas, predicando.* 7 *Llama entonces junto a sí a los doce y los fue enviando de dos en dos, dándoles autoridad sobre los espíritus impuros;* 8 *y les mandó que nada tomaran para el camino, excepto un bastón: ni pan, ni alforja, ni di-*

1. Como antes la sección precedente. 3,7-6,6*a* y en oposición a los narrados a partir de 8,27

*nero en el cinturón;* [9] *sino: «Id —les dijo— calzados con sandalias, y no llevéis puestas dos túnicas.»* [10] *Advertíales también: «Cuando hayáis entrado en una casa, seguid alojados en ella hasta que tengáis que partir de allí.* [11] *Y si algún lugar no os recibe, ni quieren escucharos, retiraos de allí y sacudid el polvo adherido a vuestros pies, en testimonio contra ellos.»* [12] *Partieron, pues, a predicar que todos se convirtieran.* [13] *Y arrojaban a muchos demonios y, ungiendo con aceite a muchos enfermos, los curaban.*

**6b** La frase del v. 6 es un relato sumario [2] que describe la actividad de Jesús en general, sin indicar variación alguna con respecto a lo anterior, de que Jesús hubiera empezado, por ejemplo, a evitar de manera consciente lugares y ciudades de mayor importancia. Su círculo de acción no debe haberse extendido más allá de los límites de Galilea.

**7** Todo esto determina también, de manera muy especial, la situación en que tuvo lugar la primera misión de los discípulos. ¿Cuál es la significación de este hecho? ¿Se trata de una retirada de Jesús del trabajo entre su pueblo y de su entrega en manos de los discípulos? (Hauck). ¿O significa, por el contrario, la ampliación de su actividad al mayor grado posible? (Schweitzer). La primera hipótesis estaría en evidente contradicción con el v. 6*b*. El único supuesto verdadero, es que Jesús envió a los doce, conforme a su elección para «apóstoles» [3], para que predicaran junto a él, el evangelio de la venida del reino de Dios. Su envío formaba la realización del plan aludido ya en 3,14, y era, al mismo tiempo, sin duda —de aquí su limitación temporal—, la primera prueba de los doce en su nueva dignidad. Los apóstoles son enviados de dos en dos, para su mutuo consejo y ayuda, pero, al mismo tiempo, por su función de testigos (cf. Dt 19,15). El poder de expulsar demonios, que Jesús, lo mismo que él lo ejerce, transmite también a los apóstoles, no significa solamente la confirmación sobrenatural de su predicación, sino que es más bien un elemento esencial en la institución

2. Cf. Mc 1,39; 3,7-12.
3 Cf. com a Mc 3,15

del reino de Dios. La esquemática concisión del relato se pone de manifiesto en el silencio sobre la transmisión del poder de curar enfermos y sobre todo de la orden de predicación y de su contenido, hechos ambos que, sin embargo, se suponen más tarde (v. 12s; cf. 3,14s).

Las instrucciones citadas en los v. 8-11 se refieren exclusivamente **8s** al equipo y la forma de conducta externa de los apóstoles. Los apóstoles no pueden llevar consigo alimentos ni dinero para el viaje, ni el «lujo» de un segundo vestido, ni siquiera una alforja con las provisiones para el camino. Sólo les es permitido un bastón y unas sandalias, propios para las marchas duras. Esto no ha de ser solamente la «sencillez apostólica», ni la suma de la sobriedad, sino que quiere decir, más bien, que los doce hacen el camino con la tranquilidad de su confianza en Dios (cf. Mt 6,25-34), debiéndose confiar a la hospitalidad de aquellos a los que precisamente llegan. *Según el relato paralelo de Mt 10,10 y Lc 9,3 (cf. también Lc 10,4)*, están prohibidos también el bastón y las sandalias. Por lo general suele considerarse este texto como la forma originaria del precepto de Jesús, que Marcos habría luego suavizado en atención a las circunstancias reales. Pero también puede ser, al contrario, que Mateo y Lucas hayan radicalizado el precepto de Jesús; en cambio, se puede hacer valer, en favor del texto de Marcos, el hecho de que Jesús no quisiera hacer aún más penoso el caminar de los discípulos. En todo caso esta diferencia formal entre Marcos y Mateo-Lucas, no significa ninguna contradicción real: en los dos textos queda simplemente exigida la mayor sencillez posible en el equipo del apóstol.

Donde una casa hospitalaria se les abra, deben aceptar la hos- **10** pitalidad ofrecida, sin andar cambiando de alojamiento.

Donde, por el contrario, hallan la repulsa y donde el mensaje **11** del reino de Dios encuentra corazones cerrados, serán tiempo y trabajo perdidos los largos intentos de conversión. Entonces deberán marcharse a otro lado en señal de protesta. El sacudirse el polvo de los pies [4] significa «que se considera el lugar como terri-

4 Cf. Act 13,51; distinto en 18,6.

torio pagano (levíticamente impuro) y que se rechaza toda comunidad con sus habitantes» (Billerbeck). Ello debe constituirles «un testimonio» [5], en el día del juicio futuro, de que han rechazado la salvación que se les ofrecía.

12 Como único tema de la predicación de los apóstoles se menciona el llamamiento a la conversión, con el que Jesús mismo había empezado su predicación del reino de Dios (cf. 1,15).

13 La unción de los enfermos con aceite, usual entre los judíos como simple procedimiento médico, quiere ser un símbolo del poder sobre las enfermedades, transmitido a los apóstoles. Todavía no puede verse aquí el sacramento de la unción de los enfermos (cf. Sant 5,14s), pero sí seguramente su punto de partida. Marcos no dice nada del territorio sobre el que se extendió la primera actuación misional de los discípulos. Seguramente no fue más allá de los límites de Galilea (cf. Mt 10,5s). El retorno de los doce de su predicación, lo relata Marcos en 6,30-33. En el intermedio intercala dos pasajes cuya fijación temporal exacta no conocemos, pero que podrían ambos haber precedido al acto de la misión de los discípulos. Su introducción en este lugar quiere solamente dar a entender, que entre el envío de los doce y el retorno de su misión transcurrió cierto espacio de tiempo.

## Opinión de Herodes sobre Jesús
## 6,14-16 (= Mt 14,1s; Lc 9,7-9)

[14] *Y llegó a oídos del rey Herodes —pues su nombre se había hecho famoso— que decían: «Juan Bautista ha resucitado de entre los muertos, y por eso reside en él el poder (de hacer milagros).»* [15] *Pero otros decían: «Es Elías.» Y otros, en cambio: «Es un profeta como los demás profetas.»* [16] *Cuando esto llegó, pues, a oídos de Herodes, decía: «Éste es Juan, a quien yo hice decapitar, que ha resucitado.»*

5. Cf. Mc 1,44; 13,9.

La fama de la actuación de Jesús se había extendido por todas 14
partes, y su nombre estaba en boca de todo el mundo. No podían menos que llegar también a los oídos del tetrarca Herodes Antipas [6], residente en Tiberíades, junto al lago de Genesaret, los rumores del pueblo, de que Jesús fuera el Bautista resucitado, a quien Herodes había mandado ejecutar, cuyo poder se manifestaba ahora por medio de milagros. Que pudiera extenderse tal opinión [7] presupone que el Bautista había dejado tras sí una impresión muy duradera. En su vida (en su vida anterior) no había Juan, desde luego, realizado milagros (Jn 10,41), pero una vez resucitado, se le cree también capaz de ello. Esta creencia popular se vio favorecida por el hecho de que Jesús empezó su actividad en Galilea (1,14), precisamente cuando Juan «estaba a punto de terminar su carrera» (Act 13,25) y había sido encarcelado. Tales rumores no podían ser indiferentes al astuto (Lc 13,32) soberano que, por gracia de Roma, reinaba en Galilea, y cuyo súbdito era Jesús; porque todo lo que supusiera movimiento en el pueblo traía consigo el peligro de una intervención romana.

En una observación intermedia que interrumpe la relación entre 15
el v. 14 y 16, menciona Marcos otros rumores extendidos en el pueblo sobre Jesús: algunos le tienen por Elías en su nueva venida. Elías ocupaba un puesto importante en las ideas judías sobre el fin del mundo. Sobre todo se le consideraba como el predecesor del Mesías [8]. Otros, en fin, colocan a Jesús junto a las grandes figuras proféticas de la época antigua [9]. Pero —y esto es lo notable— nadie entre el pueblo tiene a Jesús por el Mesías; porque su actuación no correspondía a la idea popular sobre su figura, y la mesianidad real de Jesús era precisamente el misterio escondido ante los ojos del pueblo [10].

---

6. Marcos le da, conforme al uso popular, el título de rey, que Mateo (14,1) y Lucas (9,7) han corregido.

7. Mencionada también en Mc 8,28.

8. Cf. com. a Mc 9,11-13.

9. Cf. Mc 8,28; Mt 21,11; Lc 7,16.39; 24,19; en Lc 9,8: uno de los profetas del AT resucitado.

10. Cf. com. a Mc 8,30.

**16** El v. 16 continúa el v. 14. Únicamente la primera de las opiniones citadas sobre Jesús llega, pues, a oídos de Herodes, precisamente aquella que tenía que provocar remordimientos en su conciencia. Ésta es también la que se apropia. La ejecución del Bautista había sido totalmente inútil, si había resucitado y tenía agitado a todo el pueblo con su forma de actuar. También es posible que tal juicio sea sólo una ironía en labios del racionalista helenista. Es problemático, si la traducción del texto que aquí se da y la explicación que partiendo de ella se hace, es totalmente exacta. En lugar de «que decían» parece que hay que traducir más exactamente el v. 14 por «y decían». Entonces no sólo el v. 15 es una nota intermedia de Marcos, sino también el v. 14*b* (a partir de «pues su nombre»). El texto dice en este caso solamente que Herodes ha tenido noticia de los hechos de Jesús, pero no que conoce también los rumores que sobre su persona corren entre el pueblo. La dificultad real de esta traducción más exacta del texto consiste en que la opinión de Herodes sobre Jesús coincide con una de las extendidas entre el pueblo. Para Jesús representa un nuevo peligro esta atención de Herodes hacia él. A la enconada oposición de los dirigentes espirituales del judaísmo, se va a asociar entonces además la preocupación hostil del poder político hacia su persona. Puesto que nos falta toda posibilidad de determinar temporalmente el episodio, no se puede demostrar que la estancia de Jesús fuera de Galilea, dominio de Herodes, esté ocasionada en los capítulos siguientes por su deseo de esquivar el amenazador peligro que de su parte le venía. Marcos ha dado ya noticia en 3,6 de que los fariseos se pusieron en contacto con los herodianos para perder a Jesús. Pero en estos capítulos no se hace alusión nunca a que Jesús quisiera ponerse a salvo de este peligro de Herodes, sino que según 6,53-55 y 8,10 se encuentra por el contrario en territorio suyo, por lo que hay que concluir que es al pueblo y no al soberano a quien trata de esquivar.

## Degollación del Bautista
## 6,17-29 (= Mt 14,3-12; cf. Lc 3,19s)

[17] *Efectivamente, el propio Herodes había mandado detener a*
*Juan y lo había encadenado en la cárcel, por causa de Herodías, la*
*mujer de su hermano Filipo, con la cual se había casado.* [18] *Pues*
*Juan le echaba en cara a Herodes: «No te es lícito tener la mujer de*
*tu hermano.»* [19] *Por ello Herodías lo odiaba y quería matarlo, pero*
*no podía;* [20] *porque Herodes sentía un miedo respetuoso hacia Juan,*
*sabiendo que era hombre justo y santo, y procuraba retenerlo en la*
*cárcel; cuando lo oía, quedaba muy perplejo, aunque lo escuchaba*
*con gusto.* [21] *Pero llegó el momento oportuno, cuando Herodes, en*
*su cumpleaños, dio un banquete a los grandes de su corte, a los oficia-*
*les y a los principales personajes de Galilea:* [22] *entró la hija de la ci-*
*tada Herodías, bailó y agradó tanto a Herodes y a los convidados,*
*que el rey dijo a la muchacha: «Pídeme lo que quieras, que te lo da-*
*ré.»* [23] *Y le añadió bajo juramento: «Te daré lo que me pidas, aunque*
*sea la mitad de mi reino.»* [24] *Salió ella y preguntó a su madre: «¿Qué*
*pido?» Ella contestó: «La cabeza de Juan Bautista.»* [25] *En seguida*
*entró la muchacha apresuradamente ante el rey y le pidió: «Quiero*
*que me des ahora mismo en una bandeja la cabeza de Juan Bautista.»*
[26] *El rey se quedó muy triste, pero por los juramentos y los convi-*
*dados no se atrevió a faltarle a su palabra.* [27] *Inmediatamente, pues,*
*mandó a un guardia con la orden de traer la cabeza de Juan. El*
*guardia fue, lo decapitó en la cárcel,* [28] *trajo la cabeza en una bandeja*
*y se la dio a la muchacha, y la muchacha se la entregó a su madre.*
[29] *Cuando sus discípulos lo supieron, fueron a recoger el cadáver y*
*lo pusieron en un sepulcro.*

Esta escena, cuya detallada exposición sobrepasa la medida corriente en Marcos, es como un inciso en el lugar que Marcos le asigna (y también Mateo). En realidad corresponde a una época anterior; porque los rumores mencionados anteriormente (6,14) sobre Jesús, designándole como el Bautista resucitado de entre los muertos, y que habían llegado también a oídos de Herodes, presuponen

que el Bautista había muerto ya hacía tiempo. Pero precisamente la alusión a estos rumores es para Marcos la ocasión para intercalar este relato sobre las circunstancias más cercanas de su muerte. La supresión que de ello hace Lucas se debe, evidentemente, al motivo de haber ofrecido ya en un pasaje anterior (3, 19s) una breve noticia sobre la prisión de Juan. También el historiador judío Flavio Josefo narra la ejecución del Bautista por Herodes [11], e indica expresamente que tuvo lugar en la fortaleza de Maqueronte, al este del mar Muerto, donde Herodes poseía un suntuoso palacio [12]. El relato de Marcos no está en contradicción con él. En Flavio Josefo son los temores políticos de Herodes motivados por la actividad del Bautista la causa de su ejecución, sin dar noticia alguna del festín. Pero tampoco esta circunstancia tiene que ser necesariamente comprendida como contradicción con el relato de Marcos. La escena del festín contiene demasiados rasgos de realismo para que pueda considerarse todo el relato como una simple repercusión de la historia de Elías. Aunque al mismo tiempo es también probable que el evangelista —o su fuente— pretendiera recordar, en la descripción del odio mortal de Herodías contra el Bautista, la persecución de Elías por Jezabel, la esposa del rey Acab (1Re 19,2).

**17s** La ocasión para el encarcelamiento del Bautista, que coincide temporalmente con la partida de Jesús de Judea hacia Galilea (1,14), fue la censura sufrida por Herodes Antipas de parte de Juan a causa de su matrimonio con Herodías. En una visita de su medio hermano Herodes «sin tierra», conoció Herodes Antipas a Herodías, que era además su sobrina, y le hizo una propuesta de matrimonio, que ella en seguida aceptó. Entonces su esposa, hija del príncipe árabe Aretas IV (cf. 2Cor 11,32), lo abandonó [13]. Marcos, sólo por error [14], llama al primer esposo de Herodías, Filipo, que sólo puede ser otro medio hermano de Herodes Antipas, el tetrarca

11. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 5,2; § 119.
12. FLAVIO JOSEFO, BI VII, 6,2; § 172-177.
13. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 5,1; § 109s
14. Un error semejante al de Mc 2,26.

Filipo (cf. Lc 3,1), que luego fue yerno de Herodías [15]. Juan reprochaba la acción de Herodes, no desde el punto de vista cristiano de la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10,11), sino por la manera desvergonzada de arrebatar a su hermano la esposa. El matrimonio con la mujer del hermano todavía vivo estaba, además, severamente prohibido por la ley [16].

Herodías es la que aparece como la verdadera enemiga del Bau- 19
tista. En su interior medita ya la supresión definitiva del inoportuno moralista, pero tropieza con la resistencia de Herodes, en cuyo carácter se dan — junto con el gusto por el lujo, el sibaritismo y la astucia — rasgos de brutalidad unidos con una cierta bonachonería y un resto de sentimiento de responsabilidad religiosa, quizá sólo cierto temor supersticioso, por su educación romana.

Esto último lo hace accesible al influjo de la poderosa figura 20
profética del Bautista (cf. Act 24,26). Cierto respeto ante el enviado de Dios le retiene de imponer un fin violento a su vida. La prisión en que le guarda, no puede haber sido demasiado rigurosa [17], por lo que significaba para el Bautista cierta protección. El mismo rey parece haber sostenido repetidas veces conversaciones con él.

El momento propicio que Herodías espera para romper la oposi- 21
ción de su esposo y suprimir al odiado personaje, lo trae el cumpleaños del rey, día en que, según la costumbre oriental, organiza éste un gran festín al que son invitados los primeros de su reino.

Especial atracción presta a la fiesta la presencia de la hija de 22s
Herodías, de su matrimonio anterior, de cuyo nombre, Salomé, nos da noticia Flavio Josefo [18], más tarde esposa del tetrarca Filipo, su tío abuelo (cf. Lc 3,1). Salomé entretiene al rey y a los huéspedes con su danza. Tales danzas (de una sola persona) eran usuales en los festines de los antiguos; aunque por lo general eran mujeres de mala vida las que a ello se prestaban. El que una princesa se prostituya formalmente de esta manera en un banquete de hombres, era un hecho inaudito, que se hace comprensible viendo en la sombra

15. Cf. com a Mc 6,22
16 Cf. Lev 18,16; 20,21s
17 Cf. Mt 11,2 = Lc 7,18
18 FLAVIO JOSEFO, *Ant* XVIII, 5,4; § 136s.

la mano de Herodías, que quiere aprovechar la ocasión sorprendiendo al rey en medio del optimismo del vino (Hauck). Y su plan tiene éxito. Acalorado por la bebida y entusiasmado con el espectáculo de la danza de su hijastra, le promete el rey, con juramento, la concesión del deseo que en aquel momento le exprese. La propuesta «aunque sea la mitad de mi reino», es sólo una expresión jactanciosa [19].

**24** Salomé sale a buscar el consejo de su madre. Herodías ha conseguido su propósito y pide con cínica naturalidad la cabeza del odiado predicador de moral.

**25** La solícita prisa con que Salomé vuelve de nuevo a la sala del festín, muestra que la madre y la hija están plenamente de acuerdo. Con la misma descarada desenvoltura con que ha ejecutado antes su danza, exige ahora del rey la cabeza de Juan; la quiere además al momento, para evitar que el rey pueda volverse atrás cuando reflexione tranquilo.

**26** La expresión del ruego de la muchacha le hace volver en sí. Pero no se atreve a romper su aturdido juramento.

**27** La posibilidad de la ejecución inmediata de su deseo, presupone que el festín tenía lugar en el mismo sitio donde Juan estaba preso, esto es, según Josefo, en la fortaleza de Maqueronte. La muchacha lleva a su madre el horrible presente que el verdugo le ha entregado. Herodías ha triunfado.

**29** Los discípulos de Juan, que le han visitado repetidamente en la prisión [20], sepultan su cadáver, luego que conocen su triste fin.

## Los apóstoles regresan de la misión
## 6,30-33 (= Mt 14,13; Lc 9,10-11*a*)

[30] *Vuelven a reunirse los apóstoles en torno a Jesús, y le refirieron*
*todo lo que habían hecho y enseñado.* [31] *Entonces él les dice: «Venid*
*también vosotros aparte, a un lugar solitario, y descansad un poco.»*

---

19. Cf Est 5,3; 7,2.
20 Mt 11,2 = Lc 7,18

*Pues eran tantos los que iban y venían, que ni para comer les dejaban tiempo.* [32] *Se marcharon, pues, en la barca hacia un lugar solitario y apartado.* [33] *Pero muchos los vieron partir y se dieron cuenta del rumbo; entonces, acudieron allá, por tierra, de todas las ciudades y llegaron antes que ellos.*

Este relato enlaza con 6,7-13. Llenos de satisfacción los apóstoles, a su vuelta, dan cuenta de sus éxitos. El lugar de su nuevo encuentro con Jesús lo podemos determinar con exactitud sólo en el caso de que los hechos narrados en los v. 30s y 32 hayan tenido lugar en el mismo día. **30**

Jesús quiere concederles ahora un poco de tranquilidad y de descanso y los invita a buscar con él un lugar solitario, donde queden sustraídos durante algún tiempo a la incesante afluencia de la multitud (cf. 3,20). Después de aquellas semanas de esfuerzo y de los primeros éxitos en su nuevo oficio, bajo cuya impresión todavía se encuentran, debía ser también un tiempo de serenamiento interior y de recogimiento. **31**

De ahí su nueva travesía del lago, en busca de «un lugar solitario». Según Lc 9,10 se trata de la ciudad de Betsaida, el mismo lugar adonde, según Mc 6,45, marcharon los discípulos después de la multiplicación de los panes. La travesía a la ribera este del lago, significaba también la salida del territorio de Herodes Antipas; pero Marcos no quiere dar a entender que esta retirada al país este del Jordán, fuera al mismo tiempo una huida de Jesús ante Herodes (cf. Mt 14,13), porque la degollación del Bautista, narrada en el pasaje que precede, pertenece en realidad a una época muy anterior. **32**

El relato del v. 33 sólo puede proceder de un testigo de vista. El plan de refugiarse en la soledad queda frustrado por la multitud La partida de la barca no ha pasado inadvertida y la noticia se extiende rápidamente organizándose, por la ribera del lago, una verdadera carrera de competencia con la nave hacia el probable lugar de desembarco. Una parte de la gente consigue llegar con antelación (el Jordán, que debía ser atravesado, no constituía un obstáculo insuperable). El hecho se explica bien, si la barca partió **33**

de las inmediaciones de Cafarnaúm tomando rumbo hacia la parte NE del lago. La gente corrió entonces a lo largo de la ribera norte. En lugar del retiro planeado a la tranquila soledad, sigue ahora uno de los milagros más impresionantes de Jesús.

## Primera multiplicación de los panes
6,34-44 (= Mt 14,14-21; Lc 9,11*b*-17; Jn 6,1-15; cf. Mc 8,1-10)

[34] *Al desembarcar y ver Jesús a tanta gente, sintió compasión por ellos, pues andaban* como ovejas sin pastor, *y se puso a instruirlos largamente.* [35] *Pero, haciéndose ya muy tarde, se le acercan sus discípulos y le dicen: «Este lugar es un despoblado y la hora es ya muy avanzada.* [36] *Despídelos ya, para que vayan a las alquerías y aldeas del contorno a comprarse algo que comer.»* [37] *Pero él les respondió: «Dadles vosotros de comer.» Ellos le replican: «¿Pero vamos a ir nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?»* [38] *Entonces él les pregunta: «¿Cuántos panes tenéis? Id a verlo.» Y después de averiguarlo, le dicen: «Cinco, y dos peces.»* [39] *Entonces les mandó que hicieran sentarse a todos por grupos sobre la hierba verde.* [40] *Y se sentaron en corros de cien en cien y de cincuenta en cincuenta.* [41] *Y tomando él entonces los cinco panes y los dos peces y levantando los ojos al cielo, recitó la bendición, partió los panes y se los iba dando a los discípulos, para que los sirvieran a la multitud; igualmente dio a partir los dos peces entre todos.* [42] *Todos comieron hasta quedar saciados;* [43] *y recogieron doce canastos llenos con las sobras de los panes y de los peces.* [44] *Los que comieron de los panes eran unos cinco mil hombres.*

**34** La frase introductoria contiene ya el enunciado del tema de la escena que sigue. Jesús no se enoja, cuando al bajar de la barca, encuentra de nuevo ante sí la masa del pueblo, que ha venido en su busca, frustrando así su plan. Jesús siente, por el contrario, compasión de ellos [21], y compasión por su necesidad espiritual; son

21. Cf. Mc 1,41; Mt 20,34; Lc 7,13.

como rebaño sin pastor, están necesitados de instrucción, a la que, por otra parte, presentan una comprensión tan menguada. Jesús comienza, pues, predicando. Con esto se da también un punto de partida para la comprensión del gran milagro que sigue. El milagro debía ser entendido por el pueblo como una revelación de su misión y de su poder. El remedio de la necesidad corporal del momento no era su fin principal.

Los discípulos toman aquí excepcionalmente la palabra para **35** advertir a Jesús que se ha hecho muy tarde durante su predicación.

Puesto que se encuentran en un lugar solitario, debe despedir **36** a la gente, venida en parte desde muy lejos y la mayoría sin provisiones, para que puedan dirigirse a los poblados más cercanos.

Jesús rechaza la proposición de que la gente atienda por sí **37** misma a su cuidado, invitando a los discípulos a encargarse ellos mismos de su asistencia. Los discípulos estiman en doscientos denarios la cantidad necesaria para ello, o quizá se quiere decir que ésa es la suma de que, en aquel momento, disponen en su caja común. En la *Mišná* [22] se calcula un pan con el valor de $^1/_{12}$ de denario como la cantidad necesaria para el sostenimiento de un día. Doscientos denarios son, pues, el precio de dos mil cuatrocientas raciones diarias o cuatro mil ochocientas medias raciones. Según Jn 6,7 era todavía demasiado pequeña la suma mencionada para una multitud de cinco mil hombres. Pero precisamente aquí puede reconocerse ya la intención de Jesús, que va a evidenciarse a continuación. Su proposición no puede ser llevada a cabo en manera alguna por los discípulos (cf. Jn 6,6). Y Jesús tiene ya otro plan, que los discípulos no pueden, al principio, comprender.

Jesús les ordena comprobar las provisiones que tienen con ellos, **38** una cantidad irrisoria.

A continuación ordena a sus oyentes sentarse en grupos sobre **39** el verde césped. Hierba verde no hay en Palestina sino en primavera. Según Jn 6,4 tuvo lugar este suceso un poco antes de la pascua y en el segundo año de la actividad pública de Jesús [23].

---

22 *Mišná,* Peá VIII, 7

23 Cf. el exc. después de Lc 3,6

41 Jesús mismo toma para sí el oficio de anfitrión. Pronuncia sobre los alimentos que le presentan la alabanza prescrita entre los judíos antes de cada comida («Alabado seas Yahveh, Dios nuestro, rey del mundo, que haces crecer el pan de la tierra»), levantando la mirada hacia su Padre celestial (cf. 7,34), y parte el pan, como, entre los judíos, el padre de familia lo hace antes de cada comida

42 Los discípulos se encargan de su distribución y entonces es cuando se manifiesta el milagro

43 Todos reciben su parte y quedan satisfechos. En la recogida de los restos, hecha según piadosa costumbre, queda sobrante mucho más de lo que había al principio. La coincidencia del número de los cestos llenos de trozos con el de los apóstoles, no tiene significación simbólica alguna

44 La mención expresa del número de los comensales, sirve para subrayar, una vez más, la magnitud del milagro

La exposición de Marcos, a pesar de su colorido, es de la mayor sencillez y sobriedad posibles. Ni siquiera se hace referencia al asombro de la muchedumbre ante tal suceso [24]. Tampoco se hace alusión a ninguna clase de sentido simbólico de este milagro del pan, ni tampoco el relato de la institución de la eucaristía (14,22-25) ha tenido influjo alguno en la forma de la narración. Porque los rasgos comunes de la alabanza inicial y la fracción del pan (v. 41) son también comunes a toda comida judía Tampoco las coincidencias con 2Re 4,42-44 son una prueba de que el relato, mucho más descolorido, del AT haya ocasionado la existencia o ni siquiera influido en la forma del neotestamentario. La época mesiánica traería, según la creencia judía, el retorno del milagro del maná (Éx 16), y en ella sería posible saciarse sólo con una pequeña cantidad de alimento. En el relato evangélico no hay un solo rasgo que denote el influjo de tal creencia y Marcos no da a entender, en manera alguna, que Jesús quisiera con este milagro revelarse como Mesías. Es también extraño que Marcos (lo mismo que Mateo

24 Cf, por el contrario, Jn 6 14s 22ss

y Lucas; no así, en cambio, Juan), no diga nada en absoluto de la impresión del milagro sobre el pueblo [25].

También se opone el relato a toda clase de explicación «natural» (que el ejemplo de Jesús y sus discípulos hubiera conseguido que también los demás se ayudaran mutuamente con sus provisiones, habiendo quedado así entonces todos satisfechos «de manera maravillosa»). Existe un paralelo budista, según el cual Buda sació una vez con un pan a quinientos monjes, habiendo quedado además mucho pan de sobra. No queda excluida la posibilidad de que tal paralelo dependa de la narración evangélica. Marcos pretende, en todo caso, la narración de un hecho histórico y un milagro al mismo tiempo, y hace, más tarde, a Jesús mismo referirse a ello (8,19).

## Jesus camina sobre las aguas
## 6,45-52 (= Mt 14,22-33; Jn 6,15-21)

[45] *Inmediatamente obligó a sus discípulos a que subieran a la barca*
*y pasaran antes que él al otro lado, hacia Betsaida, en tanto que él*
*despedía al pueblo.* [46] *Después de despedirse de él, se retiró a la mon-*
*taña para orar.* [47] *Llegado el atardecer, la barca estaba en medio del*
*mar, y él solo en tierra.* [48] *Y como los había visto remar muy fati-*
*gados, pues el viento les era contrario, a eso de la cuarta vigilia de*
*la noche viene hacia ellos caminando sobre el mar; e hizo ademán*
*de pasar adelante.* [49] *Ellos, al verlo caminar sobre el mar, creyeron*
*que era un fantasma y se pusieron a gritar;* [50] *pues todos lo habían*
*visto y habían quedado llenos de pánico. Pero él habló en seguida*
*con ellos diciéndoles: «¡Ánimo! Soy yo. No tengáis miedo.»* [51] *Subió*
*entonces con ellos a la barca, y el viento se calmó. Pero ellos que-*
*daron interiormente más asombrados aún,* [52] *pues no habían com-*
*prendido el milagro de los panes, porque tenían la mente totalmente*
*ofuscada.*

---

25 Jn 6,15 hace notar, en efecto, que el pueblo quiso después de este milagro proclamar a Jesús rey Mesías, pero también, al mismo tiempo, que Jesús se sustrajo entonces precisamente al pueblo

En el Evangelio de Lucas aparece aquí «la gran laguna» (con respecto al texto de Marcos). Faltan en él, en efecto, Mc 6,45-8,26. Para los discípulos debió de ser una sorpresa la decidida orden de Jesús de retornar a la ribera occidental del lago, cuando acababan precisamente de dirigirse a la oriental con el fin de buscar allí un poco de paz (6, 31s). Por otra parte, no marchaban de allí con gusto sin su Maestro.

El motivo de la orden de Jesús reside, utilizando Jn 6,15s como aclaración, en la nueva situación creada por el milagro de los panes. La paz y la soledad han terminado por el momento, en tanto que no se queden libres de la multitud, entusiasmada por el milagro (cf. Jn 6,15s). De aquí la orden de partida inmediata. Marcos no dice, sin embargo, nada de la impresión causada en el pueblo por el milagro precedente. Quizá la orden de Jesús estuvo sólo motivada como preparación de la epifanía siguiente.

Marcos nombra Betsaida como término de la travesía determinado por Jesús, Juan en cambio (6,17)) Cafarnaúm, por lo que muchos han creído deber suponer una segunda Betsaida («lugar de pesca»), situada en la ribera oeste o NO del lago, cerca de Cafarnaúm, además de la Betsaida Julíade conocida, situada al este de la desembocadura del Jordán en el lago. Tal hipótesis no es ni probable [26], ni necesaria; difícilmente hubieran llevado además el mismo nombre dos lugares tan cercanos junto al mismo lago. Y la orden de Jesús pudo muy bien haber sido que primero se dirigieran a Betsaida, si él mismo tenía la intención de dirigirse a pie allí, para después seguir la travesía con sus discípulos. Es además dudoso, si la expresión «al otro lado», estuvo realmente en el texto primitivo de Marcos y no es más bien una adición posterior hecha a partir de Mt 14,22 [27]. En este caso pierde todo fundamento la hipótesis de los dos lugares con el nombre de Betsaida.

46 Jesús no se hace tampoco al camino después de haber despedido la muchedumbre, sino que primero se retira a un monte a orar en la soledad. Marcos (y Mateo) habla muy pocas veces de este trato en

26. Jn 12,21 no es ninguna prueba de ello.
27. En Mt 14,22 falta, en cambio, la indicación «hacia Betsaida».

silenciosa oración de Jesús con el Padre [28], que es, en cambio, frecuente en Lucas [29].

El v. 47 sería superfluo, si su sentido fuera sólo algo tan evidente **47**
como que la barca estaba en las aguas y Jesús se encontraba en tierra firme. No se trata tampoco de una «descripción impresionante de la situación», sino que se pretende más bien destacar la separación local entre Jesús y sus discípulos. El viento desfavorable — que sopla del NO — impide a la barca alcanzar Betsaida, y los discípulos se encuentran luchando penosamente contra el viento en medio del lago.

Entonces, hacia la vigilia de la noche [30], los discípulos ven **48**
de pronto a Jesús que, avanzando sobre las aguas, se dirige hacia ellos. No es que pretenda salvarlos de un peligro de muerte, que no existe en aquel momento. Enigmática resulta la circunstancia de que Jesús quisiera pasar de largo ante ellos, que no tiene explicación alguna, excepto en el caso de que el verdadero sentido fuera: les *pareció* a los discípulos, que quería pasar de largo. Pero Jesús no subió a la barca probablemente porque quería revelar a los discípulos su poder divino y poner a prueba su fe. Mateo ha suprimido este detalle.

Los discípulos sienten miedo al verle. Le ven todos, por lo que **49s**
no puede tratarse de una ilusión; pero un hombre no puede andar sobre las olas y tiene, por tanto, que tratarse de un fantasma, de un «espíritu».

Entonces se dirige Jesús a ellos, sube a la barca y hace que el **51**
viento se calme, con lo cual quedan los discípulos en claro sobre el objeto de su visión. Pero aún no son capaces de obtener de lo que acaban de ver, la consecuencia que Jesús desea: su Maestro sobre las aguas es más que el Mesías esperado por los judíos, es el mismo hijo de Dios. Su comprensión se queda en el grado de un asombro sin medida.

El evangelista añade, además, la observación de que tampoco el **52**
anterior milagro de los panes les ha hecho avanzar en su comprensión

28. Mc 1,35; 14,32ss.
29. Lc 5,16; 6,12; 9,18.28s; 11,1s.
30 Entre las 3 y las 6 de la madrugada según el cómputo grecorromano.

y en su fe en Jesús. Su proceder muestra que su corazón está todavía endurecido (cf. 3,5), como Jesús mismo expresará más tarde en la segunda multiplicación de los panes (8,17). Los padres de la Iglesia (san Hilario, san Jerónimo), gustaron de interpretar en sentido alegórico esta escena [31], sin que, por ello, tuviera que ser negada su historicidad: la barca es la Iglesia («la barquilla de Pedro»), el viento y la tempestad de la noche, la persecución. Tales interpretaciones están lejos de la mente del evangelista mismo, que pretende solamente dar noticia de un determinado suceso histórico, que ha de ser comprendido como una «epifanía», como revelación de la majestad divina de Jesús a sus discípulos. El hecho de que, como Marcos sin miramientos destaca, los discípulos no se muestran a la altura de la situación prueba que la narración procede de un auténtico y vivo recuerdo (Pedro), sin que tolere, por tanto, ninguna clase de sublimación simbólica. Por los mismos motivos, tampoco puede haber sido tomada de imágenes del AT, en que Dios revela su poder avanzando sobre el mar [32].

## Jesús en territorio de Genesaret
## 6,53-56 (= Mt 14,34-36)

[53] *Terminada la travesía, llegaron a tierra, junto a Genesaret, y*
*atracaron.* [54] *Apenas salieron ellos de la barca, las gentes, que lo*
*reconocieron en seguida,* [55] *recorrieron toda aquella región y se pu-*
*sieron a traerle los enfermos en sus camillas allí donde oían que*
*se encontraba.* [56] *Y adondequiera que llegaba, aldeas o ciudades o*
*alquerías, colocaban a los enfermos en las plazas, y le rogaban que*
*les permitiera tocar siquiera la orla de su manto; y cuantos logra-*
*ban tocarlo, todos sanaban.*

**53s** El desembarco tiene lugar en la ribera NO del lago, en la llanura de Genesar, famosa por su fertilidad [33], extendida en una longitud de

31. Asimismo Mc 4,35-41.
32. Job 9,8; Sal 77(76)20; cf. Is 43,16.
33 Cf. FLAVIO JOSEFO, BI III, 10,8; § 516s.

5 km por una anchura de 1,5 km, densamente poblada y que daba su nombre al lago.

Con un gran grafismo, como siempre, describe Marcos la ale- 55
gría de la población al saber que estaba de nuevo entre ellos el gran taumaturgo cuya presencia quieren aprovechar.

Como Jesús no permanece de fijo en ningún lugar, colocan por 56
todas partes donde se espera su llegada, los lechos de los enfermos en las plazas y en las calles. El simple contacto con la horla de su vestido basta [34], según creencia popular [35], para la curación inmediata. Jesús se compadece y cede a sus ruegos. A pesar de lo incompleto de una fe que ve en él sólo al médico milagroso, al hombre capaz de ayudar en la necesidad corporal, no quiere Jesús negarse. Este relato sumario, con su vivo colorido, no deja reconocer que la época de la actividad de Jesús entre el pueblo galileo está llegando a su fin.

## Controversia sobre lo puro y lo impuro
## 7,1-23 (= Mt 15,1-20)

[1] *Se reunieron en torno a él los fariseos y algunos escribas llegados de Jerusalén.* [2] *Y después de observar que algunos de sus discípulos se ponían a comer con manos impuras, esto es, sin lavárselas antes,* [3] *—pues los fariseos, y los judíos en general, no comen sin lavarse antes cuidadosamente las manos, por guardar fielmente la tradición de los mayores,* [4] *y, al volver del mercado, no se ponen a comer sin lavarse primero, y hay otras muchas prácticas que aprendieron a guardar por tradición, como purificar los vasos, las jarras y la vajilla de metal—,* [5] *le preguntaban, pues, los fariseos y los escribas: «¿Por qué tus discípulos no siguen la tradición de los mayores, sino que se ponen a comer con manos impuras?»* [6] *Pero él les contestó: «Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito:*

34. Cf. Núm 15,38s; Dt 22,12; sobre su significación cf. Mt 23,5.
35. Así también en el caso de la hemorroísa, Mc 5,27.

Este pueblo me honra con los labios,
pero su corazón está lejos de mí;
7 vano es, pues, el culto que me rinden,
cuando enseñan doctrinas
que sólo son preceptos humanos (Is 29,13).

8 *Dais de lado al mandamiento de Dios, por aferraros a la tradición*
*de los hombres.»* 9 *Y les decía: «Bonitamente anuláis el precepto de*
*Dios, para seguir vuestra tradición.* 10 *Efectivamente, Moisés mandó:*
Honra a tu padre y a tu madre (Éx 20,12; Dt 5,16); *y también:*
El que maldiga a su padre o a su madre, sea condenado a muerte
(Éx 21,17; Lev 20,9). 11 *Pero vosotros decís: "Si uno dice a su padre*
*o a su madre: Declaro korbán (esto es, ofrenda sagrada) todo aquello*
*con que yo pudiera socorrerte",* 12 *ya no le dejáis hacer nada en favor*
*de su padre o de su madre,* 13 *de manera que anuláis la palabra de*
*Dios, por esa tradición que os habéis inventado. Y hacéis otras*
*muchas cosas por el estilo de éstas.»*

14 *Y llamando de nuevo en torno a sí al pueblo, les decía: «Escu-*
*chadme todos y entendedlo bien.* 15 *Nada hay externo al hombre*
*que, al entrar en él, pueda mancharlo; son las cosas que salen del*
*hombre las que lo manchan.»* 16 [*¡Quien tenga oídos para oir, que*
*oiga!*]

17 *Y después que entró en casa, libre ya del pueblo, le pregun-*
*taban sus discípulos el sentido de esa parábola.* 18 *Y les dice «¿Tan*
*faltos de entendimiento estáis también vosotros? ¿No comprendéis*
*que todo lo externo que entra en el hombre no puede mancharlo,*
19 *porque no entra en el interior de su corazón — con lo cual decla-*
*raba puros todos los alimentos —, sino que pasa al vientre y luego*
*va a parar a lugares retirados?»* 20 *Y decía: «Lo que sale del inte-*
*rior del hombre, eso es lo que contamina al hombre.* 21 *Porque de*
*lo interior, del corazón de los hombres, proceden las malas inten-*
*ciones: fornicaciones, robos, homicidios,* 22*adulterios, codicias, mal-*
*dades, engaño, lujuria, envidia, difamación, soberbia, insensatez.*
23 *Todos estos vicios proceden del interior y son los que manchan*
*al hombre.»*

La época en que esta escena tuvo lugar no puede concluirse del pasaje en que Marcos la coloca. En la forma que la ofrece, no es tampoco — como la mayoría de los discursos largos transmitidos por los sinópticos — una unidad primitiva. Externamente considerada presenta — además de la introducción, v. 1-5 — tres partes, dirigidas a tres clases distintas de oyentes. Los v. 6-13 van dirigidos a los fariseos que han propuesto la cuestión y representan, al parecer, la respuesta directa de Jesús a su acusación, dada en forma de una nueva pregunta y que es también a su vez una acusación. Los v. 14-15(16) van dirigidos al pueblo; los v 17-23, a los discípulos.

Mas, por esta diversidad de oyentes, no se concluye todavía la no unidad originaria del discurso. A esta conclusión puede llegarse a partir de un examen más detallado de su contenido.

En la primera parte, los v. 9-13 introducen una nueva argumentación sobre los v. 6-8, que no es tampoco una simple continuación de ellos. Añádese que el v. 9 empieza con una nueva fórmula introductoria, y repite además el v. 8, es pues un duplicado suyo. Ni en los v. 6-8, ni en los v. 9-13, se habla del lavado de las manos antes de la comida. A pesar de esto no se puede afirmar que Jesús conteste sólo de una manera indirecta, o que no conteste en absoluto a la pregunta propuesta por sus adversarios, y tenga que concluirse de aquí que la relación de los v. 6-23 con los v. 1-5 sea artificial y no originaria. Porque también para los adversarios de Jesús, en su pregunta sobre la omisión del lavado de las manos de los discípulos, se trata del problema fundamental mucho más amplio, de la obligatoriedad de la tradición de sus mayores (cf. v. 5), y ésta es la cuestión que el discurso de Jesús, en su primera parte, realmente aborda. El tema de los v. 1-13 no lo forma, pues, el problema de la pureza ritual, sino el de la obligatoriedad de la tradición de los mayores. En los v. 6-8 tenemos, pues, que ver la respuesta real dada por Jesús a la pregunta de los fariseos y los escribas en la situación presentada por Marcos. Los v. 9-13 deben proceder, en cambio, por los motivos antes mencionados, de otro contexto.

Con el v. 14 empieza un tema totalmente nuevo. En esta parte del discurso no se trata ni del lavado de las manos, ni de la obligatoriedad de la tradición de los mayores, sino que se da contestación a

este problema: ¿en qué consiste la verdadera pureza (v. 15)? Este tema es luego explicado en dos direcciones (v. 17-19.20-23) en la instrucción a los discípulos que sigue. Los v. 14-23 forman, pues, una nueva unidad, cuya relación con lo anterior es sólo externa. Es imposible, en consecuencia, ver en el v. 15 (junto con su explicación v. 17ss), como varios exegetas modernos pretenden, la respuesta real de Jesús a la pregunta formulada por los fariseos.

Como parte fundamental del discurso hay que considerar los v. 5-8, a los que luego la tradición, o Marcos mismo, han añadido las demás partes.

1 Por primera vez después de 3,22 entran de nuevo en escena los fariseos y algunos escribas venidos expresamente de Jerusalén. Los fariseos aparecen en general, como los verdaderos enemigos de Jesús, a quien acechan de continuo, por lo que no hay que preguntarse por la ocasión especial de su presencia aquí.

2 Los discípulos no se lavan las manos antes de comer y entonces los adversarios piden explicación a Jesús [36], como Maestro responsable de su conducta [37]. No se trata de un simple problema de higiene o de urbanidad, sino de una cuestión religiosa de la más alta significación para la piedad de los fariseos.

3 El evangelista da noticia brevemente, a sus lectores cristianos procedentes de la gentilidad, de los preceptos judíos referentes a purificaciones. Estos preceptos no se remontaban a Moisés, no estaban, pues, en la ley escrita del AT, sino que habían sido establecidos y transmitidos en sus escuelas por los escribas [38], como una interpretación de esa ley y como su adaptación para la vida práctica. La gran significación de estos preceptos de purificación en la piedad de los fariseos se pone de manifiesto en el hecho de que toda la «reglamentación» sexta de la *Mišná*, dividida a su vez en doce tratados, se ocupa exclusivamente de ello. La «tradición de los mayores» («los mayores» es una designación honorífica para escribas célebres), de la que los preceptos de purificación formaban sólo una parte, había

36. Según Lc 11,37s, también Jesús procedía de la misma manera.
37. Lo mismo en Mc 2,18.
38. Cf. com. a Mc 2,12.

sido declarada por los escribas y sus seguidores fariseos tan sagrada y tan obligatoria como la ley de Moisés misma, contenida en el AT, aún más, atribuida como «ley oral» a la revelación de Dios en el Sinaí. Según la doctrina rabínica, fue transmitida a partir de Moisés de generación en generación en tradición ininterrumpida [39], hasta su fijación escrita en la *Mišná* a finales del siglo II d.C.

El AT (Lev 11,15) contiene, desde luego, preceptos de purificación semejantes. Pero las disposiciones de Éx 30,17ss sobre el lavado de las manos, valían sólo para los sacerdotes de turno en las funciones del culto, no para su vida privada. La extensión de su obligatoriedad a los seglares y para cada comida, atribuida por la tradición rabínica a los dos célebres rabinos Hilel y Šammay [40], se explica a partir del precepto de bendición antes de cada comida (cf. 6,41), que quedaba convertida así en un acto de culto religioso. Desde luego no todos los judíos en conjunto reconocían el precepto de purificación de las manos de toda impureza ritual por medio de un lavado, con el fin de no transmitir la impureza también a los alimentos tocados. La gran masa del pueblo no se preocupaba de ello, y los saduceos, que reconocían como válido exclusivamente lo que estaba escrito en la ley de Moisés, combatían la tendencia de los fariseos a imponer a todos los fieles los preceptos destinados, en un principio, a los sacerdotes, haciendo así extensivo a los seglares el ideal de santidad levítica.

La forma en la que la purificación de las manos tenía que realizarse para que fuese considerada válida, estaba exactamente determinada.

Una purificación aún más profunda de las manos, que debían ser enteramente sumergidas en el agua, estaba prescrita a la vuelta del mercado, ya que había que contar entonces con la posibilidad de una impureza de mayor grado por el contacto con otras personas (comerciantes paganos o gentes del pueblo). Detallados preceptos regulaban también la purificación de las vasijas utilizadas en el uso doméstico, especialmente en las comidas.

---

39. Cf. *Mišná, Sentencias de los padres* I,1; *Pea* II, 6; *Eduyot* VIII, 7, etc.
40. *Talmud jer.*, Šabb 3*d*.

5 La pregunta de los adversarios de Jesús es de carácter fundamental. No se refiere sólo al motivo por el que los discípulos suprimen el lavado de manos ritual antes de la comida, sino a su conducta, a toda su forma de vida, en la que ignoran «la tradición de los mayores», que prescribe tal lavado; en su opinión revelan así una mentalidad y una actitud poco piadosas. «El momento es de trascendencia universal. La religión ritualista pide cuentas a la espiritualista» (Hauck).

6 La respuesta de Jesús es de carácter tan fundamental como la pregunta formulada. Esto explica el hecho de que, en lo que sigue, no vuelve a hablarse más del lavado de las manos. El punto litigioso es más profundo y toca al valor y a la obligatoriedad religiosos de «la tradición de los mayores», de la cual el precepto del lavado de manos no es más que un caso particular. La respuesta de Jesús es un contraataque de la mayor decisión y fuerza objetiva. Jesús no contesta aquí a sus adversarios en forma de una pregunta como en otras ocasiones (cf. 2,1-3,6), por lo que no se llega en absoluto a una argumentación verdadera. Jesús responde con una cita de Isaías. Lo que el profeta dice de la piedad formalista del pueblo de su época es, al mismo tiempo, una profecía indirecta de la piedad farisea, y así el ataque de Jesús se convierte en una continuación de la lucha de los profetas por el verdadero culto divino contra su deformación perdida en formalismos rituales. En las palabras: «vano es el culto que me rinden, cuando enseñan doctrina que sólo son preceptos humanos», Marcos cita a Isaías siguiendo a los LXX. El texto hebreo es, en cambio: «Siendo así el temor que me tienen un simple mandamiento humano aprendido.» Como acusación contra los escribas conviene sólo el texto de los LXX, que en sí se basa en una falsa lectura del texto hebreo. Pero la acusación de Jesús no se dirige sólo contra la teoría de los escribas, sino también contra la práctica de los fariseos y su alto aprecio de la «tradición de los mayores», y por ello no se sigue de la forma del texto de la cita su ahistoricidad, aunque no se puede tratar de una reproducción exacta de las palabras de Jesús.

7 Una piedad tal, que, en lugar de la entrega del corazón, cree que puede ofrecer a Dios actos externos de esa naturaleza, mientras

el corazón está lejos de Él y vuelto a las cosas del mundo, es rendir a Dios un culto vano y sin valor alguno. La actitud espiritual de los hombres que de tal manera le honran, es simple «hipocresía» [41]. Por esto, tal doctrina es simple institución humana, no proclamación de la voluntad divina. Con anterioridad al v. 9ss queda, pues, atacado aquí el valor y la fuerza obligatoria de «la tradición de los mayores».

Los enemigos de Jesús han reprochado a sus discípulos una actitud poco piadosa y dudado de su celo en el cumplimiento de la ley, por el hecho de que dejan a un lado «la tradición de los antiguos». Pero Jesús les reprocha por su parte, resumiendo el pensamiento fundamental de la frase del profeta, su descuido de la ley misma de Dios. Jesús no aduce pruebas aquí de su reproche, ni se dice tampoco todavía, que los escribas ponen fuera de valor la ley de Dios precisamente *por medio* de sus instituciones humanas, sino solamente que observando los preceptos humanos, descuidan los mandamientos divinos. Pero Jesús, al declarar aquí como institución humana «la tradición de los mayores», sublime y sagrada para los fariseos, y contraponerla a la verdadera ley de Dios, expresa de manera clara su repulsa fundamental como desprovista de valor y perniciosa. **8**

Con una nueva fórmula introductoria que indica también externamente un corte en el hilo del pensamiento, se abre una nueva distinción sobre el tema institución humana frente a la ley divina. Los v. 9-13 significan un avance en dos sentidos sobre lo anterior: en primer lugar Jesús reprocha aquí a los escribas el hecho de que, por medio de su tradición, no sólo relegan a último término los mandamientos de Dios, sino que hasta *les quitan toda autoridad*. La acusación tiene además, esta vez, una validez general; la institución del *korbán* es nombrada sólo a manera de ejemplo (v. 13*b*). El v. 9 repite el pensamiento del v. 8, pero va más allá. No puede quedar inadvertida la aguda ironía de su sentido. Los escribas se quedan absolutamente tranquilos al quitar toda su validez a la ley divina, mediante la tradición. **9**

41. Cf com a Lc 12,1

10 Jesús funda su afirmación trayendo una muestra especialmente evidente de la piedad ritual de los fariseos. La sagrada voluntad de Dios está consignada en el decálogo, escrito por Moisés, donde se exige que los hijos honren a sus padres, y se establece la pena de muerte contra la infracción de tal mandamiento.

11 Los fariseos quitan toda su validez a este mandamiento, con la institución del voto del *korbán*. El voto del *korbán* podía emplearse con respecto a cualquier clase de persona. Así le era posible también a un hijo que estuviera enemistado con sus padres o fuera un avaricioso egoísta, declarar en forma de voto que todo servicio o ayuda que sus padres pudieran requerir de él, sería para ellos ofrenda consagrada a Dios *(korbán)*. La dureza de corazón o la ingratitud podían así muy fácilmente revestirse con la máscara del culto divino (Lagrange). Con esto quedaban los padres privados, para siempre, de todo derecho de apoyo por parte del hijo, porque estaba absolutamente prohibido reservarse algún provecho de un sacrificio o una ofrenda hecha al templo. Basándose en esta doctrina rabínica podía el hijo entregar a la más cruel miseria a unos padres que estuvieran en situación de depender únicamente de su apoyo, sin tener, por otra parte, que entregar nada de sus bienes o sus ganancias al templo. Porque el voto de *korbán* no era más que un voto aparente, un voto de renuncia; el que lo hacía no se imponía a sí mismo ninguna clase de obligación.

13 El hijo no podía, según esta institución, ni volverse atrás de aquel impío voto hecho por ejemplo en un momento de ira, porque los votos eran irrevocables [42]. Los escribas, pues, impiden, de esta manera, a los hijos el cumplimiento de la ley de Dios. La misma teología rabínica buscó recursos con que pudieran soslayarse al menos los inconvenientes más graves que la institución traía consigo. Pero éstos proceden muy probablemente de época más tardía. Aun en el caso de que hubieran existido ya en la época de Jesús, era también justificada su acusación, porque el voto del *korbán* significaba, de hecho, la anulación de un mandamiento divino por un precepto humano y porque la revocación de tal voto estaba entregada totalmente

42 Cf. Núm 30,2ss; Dt 23,22-24

a la arbitrariedad humana. Este caso es, además, sólo un ejemplo de la perniciosa doctrina y práctica de los escribas.

Con el v. 14 da comienzo un nuevo apartado en la construcción **14** formal del discurso y, además, un tema totalmente nuevo, que sólo guarda con lo anterior una lejana relación. Jesús da aquí al pueblo una definición fundamentalmente nueva del concepto de pureza, sobre cuya alta significación llama la atención el v. 14*b*.

En esta frase, «una de las más grandes en toda la historia de las **15** religiones» (Montefiore), queda expresado el principio fundamental de toda moralidad. Lo que hace al hombre delante de Dios, y al mismo tiempo realmente, puro o impuro, no son los objetos de fuera de él, que le tocan o que toma como alimentos, sino única y exclusivamente lo que de su corazón, como sede de su pensar y su querer, procede, y que se muestra al exterior en forma de palabras y de acciones. Solamente el pecado hace «impuro» delante de Dios, y no hay pecado sin mala voluntad. Con esta frase ataca Jesús, continuando la predicación de los profetas del AT [43], no sólo la religión ritualista y la idea de la moral de los fariseos, sino *también el AT mismo*, cuyos preceptos de pureza levítica [44] habían desarrollado los escribas fariseos y convertido, por su extensión a los seglares, en un componente esencial de la vida de piedad. La significación de esta frase de Jesús y de la oposición a la piedad judía en ella expresada se hace plenamente clara comparándola con una respuesta a la misma cuestión de uno de los más célebres rabinos de aquella época, Yohanán ben Zakkay (muerto alrededor del 80 d.C.): «Por vuestra vida, que ni el muerto impurifica [45], ni el agua purifica, pero así lo ha ordenado el Rey de reyes.» La religión rabínica no reconoce distinción alguna entre preceptos morales religiosos y preceptos rituales o de culto, sino que se inclina con la misma reverencia ante ambos como procedentes unos y otros del mismo Dios (Dt 4,2).

Quede aún por preguntar el número de los que compartieron este punto de vista. La mentalidad corriente se mantuvo en el simple con-

43 Cf especialmente Am 5,21ss; Is 1,11ss; 58,1ss; Jer 7,21ss; también Sal 51(50)18s.

44 Lev 11,15; 14,1-21

45. Cf. Lev 21,11; Núm 19,11ss

cepto de pureza «objetiva» combatido por Jesús. El concepto de pureza levítica no pasó a pureza moral, por el hecho de que su observación se entendía como obediencia a Dios. Porque era posible también perder la «pureza» o contaminarse por haber tocado inconscientemente, por ejemplo, un animal muerto. Aquí radica el verdadero motivo de la oposición irreducible entre Jesús y los dirigentes religiosos del judaísmo.

**17** Como en otras ocasiones (cf. 4,10.34) son también aquí los discípulos los únicos en obtener una explicación más amplia de las palabras de Jesús, designadas como «parábola», aunque aquí más bien podrían llamarse enigma (cf. Prov 1,6).

**18s** Tampoco ellos aventajan a los demás en comprensión (cf. 6,52). La revolucionaria frase del v. 15 queda ahora explicada, en sus dos partes: el v. 15*a* en el v. 18s, el v. 15*b* en los v. 20-23. Los alimentos que de fuera entran en el hombre no pueden hacerle «impuro» delante de Dios, porque su término no es el corazón, asiento de la moralidad y de la vida espiritual, sino el vientre, para ser digeridos y de nuevo eliminados. La frase final del v. 19, en relación estilísticamente dura con lo anterior, es probablemente una anotación del evangelista, que destaca el pensamiento fundamental de todo el discurso: la clase de alimentos que el hombre toma, no tiene significación alguna para su valor religioso moral; no hay ninguna distinción entre alimentos puros e impuros. De hecho, necesitó el cristianismo primitivo todavía de algún tiempo para comprender el alcance de esta frase de Jesús y superar el propio pasado judío [46].

**20-22** Los versículos que siguen ofrecen el aspecto positivo del programa de Jesús. Lo que sale de dentro del hombre, de su corazón, y sólo esto, puede hacerle «impuro», porque todo lo moralmente malo procede del corazón. La enumeración de doce cosas que hacen al hombre impuro, se apoya, en primer lugar, en la segunda mitad del decálogo (Dt 5,17s) y menciona, unos junto a otros, pecados de acción, de palabra y de pensamiento. Los «malos pensamientos» que proceden del corazón, son designados como actos de fornicación, de robo,

---

46. Cf. Act 10,10-16; 15,20s 28s; Gál 2,11ss; Rom 14,14-23; Col 2,10-23; Tit 1,15.

de homicidio, etc., lo que indica que estas acciones reciben su carácter impurificador, esto es, su maldad, de la intención del corazón, ya que son su resultado. Por otra parte se afirma también que la maldad interior del corazón del hombre empuja a exteriorizarse en palabras y acciones correspondientes. Conforme a esto, la religión de la interioridad, de Jesús, no significa la declaración de indiferencia absoluta de todo lo externo en el hombre, sino que tiene que ser comprendida en el sentido de que la actitud interior es la que determina la cualidad moral del obrar humano, así como en el corazón radica también el impulso para toda manifestación moralmente buena o mala, ya sea en las palabras ya en las acciones.

El v. 21 no tiene que interpretarse en el sentido de que el corazón sea intrínsecamente malo (cf. Mt 12,35); se dice solamente que lo que a un hombre determinado hace «impuro» ante Dios, es la maldad del corazón. El texto paralelo de Mateo (15,19) menciona solamente seis manifestaciones exteriores de los malos pensamientos del corazón, tomando como base el orden de los diez mandamientos. Marcos ha mantenido menos exactamente este orden, habiendo aumentado además el «catálogo de los vicios» con otros seis pecados más, que en parte son sólo pecados interiores de pensamiento, por lo que convienen menos en el contexto con los pecados de acción anteriores, pero que, por otra parte, se avienen mejor que éstos con el v. 15 y el 21*a*.

El pecado de «insensatez», nombrado al final, designa la falta de comprensión para Dios y las cosas divinas basado en culpa propia, en indiferencia religiosa (cf. Sal 14[13]1).

La frase final vuelve de nuevo al punto de partida del discurso **23**
(v. 15).

*El concepto de pureza ritual en el Antiguo Testamento y en el judaísmo.*

Las leyes de purificación de los fariseos y el concepto de religión que suponen no fueron una creación de los escribas o del judaísmo

tardío en general, sino que tienen amplia base en el AT [47]. Determinados estados y procesos en el hombre mismo, especialmente todo lo que se relacionaba con la vida sexual, lo mismo que la muerte y ciertas enfermedades (la lepra), estaban considerados como impurificadores. También diversos animales estaban declarados impuros, no siendo permitido, por tanto, ni comerlos ni utilizarlos como víctimas. Este estado de impureza se transmitía por simple contacto (cf. Lev 11,24-40). Eran posibles diversos grados de impureza, a los que correspondían, a su vez, distintas ceremonias de purificación exactamente determinadas. El contacto de un cadáver o de una tumba, por ejemplo, hacía impuro para siete días y exigía un complicado procedimiento de purificación. La mujer que había dado a luz era impura durante cuarenta días después del nacimiento de un niño, durante ochenta después del nacimiento de una niña. Para su purificación estaba prescrita una ofrenda [48]. Otras impurificaciones duraban menos tiempo y podían hacerse desaparecer por un simple lavado.

Este concepto de impureza ritual no es algo privativo de la religión judía y del AT, sino que se encuentra también en todas las religiones del antiguo Oriente (como hoy todavía en el islam) y la historia de las religiones, especialmente la de los «primitivos», ofrece una gran masa de material comparativo. Se puede ver, por tanto, en ello un resto de mentalidad primitiva.

Es de una importancia fundamental el hecho de que en esta mentalidad están estrechamente relacionados los conceptos de «sagrado» y de «impuro». «Sagrado» (tabú) es aquello que está en una relación especial con la divinidad y, por ello, sustraído al uso profano, es intocable. Por esto la purificación levítica es necesaria tanto antes como después del trato con la divinidad, antes y después del contacto de objetos «sagrados». Hay una purificación preparatoria y una «profanización» después del acto de culto [49]. Por esto, según la doctrina rabínica, las Sagradas Escrituras «impurifican» las manos, esto es, hacen necesario un lavado de las manos

47. Cf. Lev 11,15; Dt 14,4ss.
48 Lev 12; cf. Lc 2,22-24.
49 Cf. Lev 16,23-28; Núm 19,7.10 21

también después de su utilización. Sobre esta base hay que entender también la prohibición de la ingestión de sangre y de lo «ahogado» (carne en la que no había salido toda la sangre por no haber sido «degollada»)[50]; porque la sangre estaba considerada como sede de la vida[51].

Diversos animales fueron declarados «impuros», por el hecho de su utilización en cultos extraños o en procedimientos mágicos, como por ejemplo el cerdo utilizado como víctima entre los antiguos cananeos, los ratones, las serpientes y las liebres.

Los preceptos de pureza eran, en primer lugar, un medio de defensa de la religión de Yahveh contra las religiones de los pueblos limítrofes. Su fundamentación era su concepto de Dios: Yahveh es *el* Santo por excelencia e Israel debe ser para él su *pueblo santo*[52]. Todo lo pagano, toda clase de magia y todo lo que en las religiones de los pueblos paganos limítrofes estaba considerado como sagrado, tenía, por tanto, que quedar excluido, ser declarado «impuro», ya que podía llevar a la peor de las impurificaciones como era el culto de dioses extraños[53].

Pero en la orientación de la religión del AT estaba ya latente — en oposición a las demás religiones del Oriente antiguo — la posibilidad de transformar este concepto de pureza ritual en símbolo de pureza *moral*, desplazando el centro de gravedad a lo moral. El fundamento para esta profundización del concepto de pureza está de nuevo en la idea de Dios del AT. Yahveh es, como el Santo, no sólo la Majestad terrible, inaccesible (cf. Éx 19,12s); Yahveh es más bien, y al mismo tiempo, la perfección absoluta. Por esto la religión de los profetas, en la que los preceptos de pureza quedan totalmente pospuestos, eleva la exigencia de que el que quiera acercarse a Dios, tiene que ser, sobre todo, moralmente puro, y asimismo combate la piedad dominante en amplios estratos del pueblo, que pretende contentarse con pureza ritual y ofrendas (Is 1,10-17). A esta alta exigencia de la religión profética corres-

50 Cf. Act 15,20.29; 21,25

51 Cf. Gén 9,4; Lev 17,10-14; Dt 12,23ss

52. Lev 11,4; 19,2; 20,7 26, etc.

53. Os 6,10; Jer 2,7 23; 3,2; 7,30; Ez 36,17s.

ponde la utilización, en el Sal 51,4.9, de expresiones rituales como imágenes para la pureza moral, y en el salmo de la peregrinación número 15 [54] se dice que solamente puede ser huésped de Yahveh, en su alto monte, aquel que vive de manera irreprensible y que obra rectamente y habla la verdad en su corazón.

Era, pues, culpa de la religión de los fariseos formada por los escribas el que, a pesar de no serles extraños el concepto y la significación de la santidad moral, concedieran la supremacía a la pureza ritual, haciendo de los preceptos de purificación, por medio de su amplia casuística llevada hasta el mínimo detalle, el factor dominante en la vida del judío piadoso. Por eso la lucha de Jesús por la verdadera adoración de Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4,24) tenía que dirigirse contra la desfigurada religión de los fariseos como tal y no simplemente contra sus defectos aislados.

## La sirofenicia
## 7,24-30 (= Mt 15,21-28)

[24] *Partió de allí y se dirigió a la región de Tiro. Entró en una casa y quería que nadie lo supiera, pero no consiguió pasar inad-*
*vertido;* [25] *porque en seguida, una mujer que tenía a su hijita poseída de un espíritu impuro, apenas oyó hablar de él, vino a postrarse a sus pies.* [26] *Esta mujer era pagana, sirofenicia de origen; y le suplicaba que lanzara de su hija al demonio.* [27] *Él le respondió: «Deja que primero se sacien los hijos; porque no está bien tomar el pan de los hijos para echárselo a los perrillos.»* [28] *Ella le contesta diciendo: «Es verdad, Señor; pero los perrillos, debajo de la mesa, se comen las migajas que dejan caer los hijos.»* [29] *Entonces él le dijo: «En gracia a tus palabras, vete; que ya ha salido de tu hija el demonio.»* [30] *Marchó ella a su casa, y encontró a la niña acostada en la cama y que el demonio ya había salido.*

Esta escena, lo mismo que otras varias que siguen, tiene lugar en territorio pagano. ¿Cuál fue el motivo que llevó a Jesús a aban-

54 Lo mismo que en el Sal 24(23)3ss.

donar Galilea y marchar a territorio pagano? Desde luego no la intención de predicar el evangelio también fuera de Israel, como lo prueba precisamente el episodio que comentamos [55], sino el deseo de ir, poco a poco, retirándose del pueblo aún no preparado para recibir su mensaje, limitándose a la instrucción de sus discípulos. Para esta instrucción había circunstancias más favorables en país extranjero, donde desaparecía el peligro de la continua afluencia de la masa deseosa de milagros. En este sentido la marcha de Jesús a país pagano, significa una huida de su patria. El momento central de la narración no es el milagro, sino la actitud de Jesús ante la mujer pagana y, sobre todo, las palabras que le dirige (v. 27). Por el género de su forma es el pasaje una discusión, en la que, excepcionalmente, aparece Jesús como el vencido.

El territorio de Tiro formaba la parte más meridional de la **24** provincia romana de Siria, limitada al sur por Galilea y al este por el dominio del tetrarca Filipo. Desde el lago de Genesaret hasta la frontera había solamente 50 km de distancia. El territorio de Tiro y Sidón se extendía ampliamente por el este hacia el interior del país, por lo que la determinación local que da Marcos no afirma necesariamente que Jesús llegase a las cercanías inmediatas de Tiro.

La adición «y Sidón» puede muy bien, a pesar de su firme presencia en la tradición del texto, ser una interpolación posterior a partir de Mt 15,21; en favor de ello habla sobre todo el v. 31. De no ser así, se trataría de toda Fenicia (Sirofenicia, en oposición a la mitad norte, Celesiria), que políticamente formaba parte de Siria desde Pompeyo (64 a.C.).

Marcos no había dado ninguna determinación de lugar en la escena anterior, por lo que la frase «partió de allí» es sólo una fórmula de transición. El deseo de Jesús de quedar de incógnito incluso al entrar en una casa, no se realiza, lo cual supone que su fama había penetrado también en este país vecino de Galilea (cf. 3,8). Jesús no repara en quedar levíticamente impuro por la

55. Cf. especialmente Mt 15,24; también 10,6.

visita de una casa pagana, lo cual pone de manifiesto que para él no tenía valor alguno el concepto de pureza ritual.

25 Una mujer, que ha tenido noticia de su poder taumatúrgico y se ha enterado de que está allí, se dirige al momento a él, buscando llena de confianza ayuda para su hija posesa.

26 La designación de griega (Ἑλληνίς del texto griego) quiere decir que la mujer es pagana, la palabra «sirofenicia» se refiere a su nacionalidad.

27 Las palabras duras y hasta ofensivas con que Jesús rechaza su petición, recuerdan el uso judío, que reservaba el honroso título de «hijos de Dios» para el pueblo elegido [56] y daba a los paganos la designación de «perros». A pesar de esto, no se puede ver en ellas este sentido de desprecio judío por los paganos, como lo prueba lo que a ellas siguió, y asimismo las palabras pronunciadas por Jesús a este respecto en otras ocasiones (Mt 8,11s). Jesús, además, no dice «perros», sino la forma en diminutivo, que hace referencia a los perros domésticos, que viven en las casas junto a los hombres, en oposición a los despreciados perros, que andan sueltos por las calles. Pero la frase, lo mismo que la limitación de la primera misión de los discípulos «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5s), es instructiva por el propio testimonio de Jesús sobre su misión. La salvación debía ofrecerse, en primer lugar, a los judíos como pueblo elegido y solamente después ser llevada a los paganos (cf. Rom 11,11-24). En el AT se habla ya, repetidas veces, de la participación de los gentiles en los bienes de la época mesiánica [57]. Pero aún no había llegado la hora para la misión entre ellos. Y éste es el motivo por el que Jesús no quiere acceder al ruego de la mujer. No hay, pues, contradicción alguna entre esta escena y Mc 13,10 ó la orden de misión y bautismo universal de Jesús resucitado [58]. Las palabras y la actitud de Jesús ante esta mujer no judía, tienen que entenderse a partir del hecho de su misión personal para Israel, no de ninguna clase de ideas naciona-

56. Cf. Dt 14,1; Is 43,6.

57. Cf. especialmente Is 2,2-4; 41,21-29; 42,10-17; 45,14ss; 60,3ss; Sof 3,8-10.

58. Mt 28,19; cf. el exc. después de Mt 28,18-20.

listas. Nacionalismo y desprecio de otros pueblos y razas, como había desarrollado el judaísmo, precisamente a partir de su conciencia de pueblo elegido, eran para Jesús ideas tan extrañas como la mentalidad cosmopolita de los filósofos helenísticos de la época, según la cual, todo el que es hombre, tiene, a causa de la inamisible divinidad de su naturaleza humana, derecho al mensaje de la misma Divinidad. En el v. 27*a* se ha querido ver reiteradamente una modificación secundaria del texto original de la fuente utilizada, por el motivo de que falta en Mateo y por el tono más áspero que en éste ofrece la respuesta de Jesús. En realidad Mt 15,24 es su equivalente, junto al cual no había ya lugar para Mc 7,27*a*[59]. En una influencia de teología paulina, en Marcos no puede pensarse en modo alguno, puesto que Pablo, en el pasaje dado generalmente como paralelo[60], reproduce muy probablemente una divisa *judeocristiana* que no puede proceder de él mismo, y en Marcos no se habla de la misión entre paganos. Jesús habla aquí exclusivamente de su misión personal, que le prohíbe hacer una obra de caridad con una persona que no es judía. El sentido del v. 27*b* no es que no puede *quitarse* el pan a los hijos para dárselo a los perros, teniendo entonces los hijos que pasar hambre, sino que no se puede igualar a los perros con los hijos. La mujer pagana tenía que entender estas palabras como una repulsa de su petición.

Pero esa misma aspereza de la repulsa, le da ocasión para mos- **28**
trar la grandeza y la imperturbabilidad de su confianza en Jesús. Con una maravillosa capacidad de improvisación sabe sacar de las palabras de Jesús un sentido que le hace poder esperar todavía en las posibilidades de éxito de su petición. También los perros en las casas pueden saciar su hambre de las migas que caen de la mesa, aun antes de que los hijos hayan terminado de comer, sin que por ello quede perjudicada su primacía. La ley que concede a los judíos una primacía en la salvación, no queda derogada por el hecho de que Jesús escuche el ruego de una madre pagana en su aflicción.

Un grado tal de humildad vence la resistencia de Jesús. Jesús **29-30**

59. Cf. com. a Mateo, 1 c.
60. Rom 1,16: «al judío en primer lugar, después al griego».

despide a la mujer con la garantía de la curación de su hija. De vuelta a su casa encuentra la mujer la confirmación de la promesa. Esta curación, junto con la del siervo del centurión [61] y la del hijo del funcionario real [62], son las únicas realizadas a distancia por Jesús de las que dan noticia los evangelios.

## Curación de un sordomudo
## 7,31-37 (cf. Mt 15,29-31; Mt 8,22-26)

*31 Salió de la región de Tiro, y, a través de Sidón, nuevamente*
*se dirigió hacia el mar de Galilea, en pleno territorio de la Decá-*
*polis. 32 Le traen un sordomudo y le ruegan que le imponga la mano.*
*33 Y llevándoselo aparte, fuera de la gente, le metió los dedos en los*
*oídos y con saliva le tocó la lengua; 34 levantando entonces los ojos*
*al cielo, suspiró, y le dijo: «¡Effetá!», que significa: «Ábrete!» 35 In-*
*mediatamente se le abrieron los oídos y se le soltó la lengua y co-*
*menzó a hablar correctamente. 36 Les mandó con insistencia que no*
*lo dijeran a nadie. Pero cuanto más se lo mandaba él, tanto más lo*
*divulgaban ellos. 37 Y en el colmo de la admiración decían: «Todo*
*lo ha hecho perfectamente: hace oir a los sordos y hablar a los*
*mudos.»*

**31** Según los datos, no muy claros, de Marcos prosigue Jesús aquí su viaje hacia el norte hasta la región de Sidón (30 km al norte de Tiro; en realidad se hace referencia seguramente al territorio de Tiro, que se extendía por el este hasta el dominio de Damasco). A continuación dobla hacia el este y el sur y atraviesa la Decápolis [63], para llegar a las inmediaciones de Hipo, en la ribera occidental del lago. Marcos quiere claramente dar a entender que Jesús evitó, de manera intencionada, el territorio judío. La historia de la curación que sigue, presupone evidentemente que Jesús es conocido como el gran médico taumaturgo, hecho que en las inmediaciones del lago

61. Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10.
62. Jn 4,46-54.
63. Cf. com. a Mc 5,20.

era lo más natural. El evangelista no nos dice si el sordomudo era pagano o judío. El sucinto relato paralelo de Mateo, supone que se trata de un pagano, como se desprende de 15,31.

Jesús no quiere hacer un milagro espectacular y toma aparte 32s
al sordomudo. La curación no se realiza, como es norma en otras ocasiones [64], por simple imposición de manos y una breve orden de Jesús, sino lo mismo que la curación del ciego de 8,23-25, con cierta prolijidad solemne por medio del contacto del órgano enfermo y el uso de la saliva [65]. Jesús se ajusta, en este caso, a los usos corrientes judíos en los ensalmos de las enfermedades. La saliva estaba además considerada en todo el mundo antiguo como remedio en las enfermedades de los ojos.

Jesús une a ello una oración, que se expresa exteriormente en 34
su mirada al cielo [66]. El suspiro manifiesta su conmoción interior. Sólo después tiene lugar la curación por medio de una breve orden, que — transmitida por Marcos (como en 5,41) en su forma original aramea — no está dirigida a los órganos enfermos, sino al enfermo mismo, que va a ser «abierto», esto es, sano en el órgano en cuestión. De aquí se ha tomado en el rito cristiano del bautismo la frase de «ábrete» y el empleo de la saliva. La curación tiene realmente lugar, aquí como en todos los demás casos, por la sola orden de Jesús, por lo cual las ceremonias que preceden tienen sólo un valor simbólico y el fin de disponer psíquicamente al enfermo a la curación. Precisamente aquí está la distinción del procedimiento de Jesús con los ensalmos judíos y los métodos mágicos helenísticos.

El resultado de la orden de Jesús es inmediato. El curado puede 35
hablar en seguida de manera perfecta, lo cual indica que no se trata de un sordomudo de nacimiento.

Sobre la orden de silenciar el milagro, que tampoco en este caso 36
tiene efecto, cf. 1,44; 5,43 y com. a 8,30. El contenido del v. 36 no se adapta bien a lo que precede, porque la orden de silencio se dirige, de modo sorprendente, a la multitud que no ha sido testigo del milagro (v. 33).

64. Mc 5,23; 6,5.
65. Cf. Mc 8,23; Jn 9,6.
66. Cf. Mc 6,41; 8,24.

37 El asombro del pueblo se manifiesta en ruidoso júbilo. La acción de Jesús ha hecho realidad la predicción de Is 35,5s (cf. Mt 11,5s).

## Segunda multiplicación de los panes
## 8,1-10 (= Mt 15,32-39)

*1 Por aquellos días se reunió de nuevo una gran multitud y como*
*no tenían qué comer, llamando en torno a sí a sus discípulos, les*
*dice: 2 «Me da compasión de esta gente, porque hace ya tres días*
*que permanecen junto a mí y no tienen qué comer; 3 y si los mando*
*a su casa sin tomar nada, desfallecerán por el camino, tanto más*
*que algunos vinieron de muy lejos.» 4 Sus discípulos le respondie-*
*ron: «¿Y cómo se podría saciar a todos estos de pan, aquí en des-*
*poblado?» 5 Él les preguntó: «¿Cuántos panes tenéis?» Ellos con-*
*testaron: «Siete.» 6 Manda entonces al pueblo que vaya sentándose*
*en el suelo; y tomando los siete panes, después de recitar la bendi-*
*ción de acción de gracias, los partió y los iba dando a sus discípulos*
*para que los fueran distribuyendo; y ellos los distribuyeron al pueblo.*
*7 Tenían además unos cuantos pececillos; y, después de haberlos*
*bendecido, mandó distribuirlos también. 8 Comieron hasta quedar*
*saciados; y de los trozos sobrantes recogieron siete cestas. 9 Eran*
*unos cuatro mil hombres. Luego los despidió. 10 Y subiendo en se-*
*guida a la barca con sus discípulos, llegó a la región de Dalmanuta.*

1 El escenario de esta multiplicación de panes queda, como en la anterior (6,34), sin determinar. Según el contexto hay que situarla, igual que aquélla, en la región este del Jordán. Pero como entonces, tampoco en esta ocasión son paganas las masas presentes al milagro.

2s La ocasión de esta nueva multiplicación de los alimentos, la constituye otra vez (como en 6,34), la compasión que siente Jesús al contemplar la gran masa del pueblo. Pero, en clara oposición con la multiplicación primera, se dice aquí que esta vez la compasión fue producida por la necesidad corporal, la falta de medios de sub-

sistencia del momento. El pueblo lleva además entonces tres días siguiendo a Jesús, mientras que según 6,35-44, la travesía del lago, la multiplicación de los panes y el viaje de vuelta tuvieron lugar en el mismo día. No es posible enviar a casa a la gente, que en parte están a una larga distancia. En tal situación de apuro, solamente Jesús puede dar una solución.

La contestación de los discípulos corresponde exactamente a su **4** actitud en la anterior multiplicación, puesto que dan a entender con ella, que no se les ocurre la solución de un milagro de Jesús. Sus palabras no se pueden interpretar como una tímida invitación a su Maestro a intervenir de nuevo por medio de un milagro.

El proceder de Jesús y todo el desarrollo posterior de la escena **5-7** corresponden igualmente al de la multiplicación anterior (6,38-42): a pesar de lo menguado de sus provisiones, ordena Jesús hacer los preparativos para la distribución de los alimentos, pronuncia sobre los panes y los peces la alabanza usual judía y los hace distribuir.

Todos quedan satisfechos, sobrando mucho más de lo que al **8s** principio había. Una distinción con la escena anterior hay en las cifras: aquí son siete panes y algunos pequeños peces, frente a cinco panes y dos peces de la primera vez; por otra parte, el número de comensales es algo menor (cuatro mil) que el de la multiplicación anterior (cinco mil). También los restos recogidos llenan aquí *siete* cestos, frente a los *doce* de 6,34.

Sobre el efecto del milagro en el pueblo no se dice aquí nada, **10** y es notable en general la concisión de todo el relato. El hecho de que, después, Jesús embarca en seguida, y marcha de allí con sus discípulos presupone que el escenario de la multiplicación era aproximadamente el mismo de la primera vez, esto es, la ribera oriental del lago de Genesaret. El nombre del lugar Dalmanuta citado, por lo demás totalmente desconocido, sigue siendo todavía un enigma sin solución convincente; Mateo menciona Magadán en el texto paralelo (15,39), atestiguado también exclusivamente en este caso, mientras algunos manuscritos han introducido el nombre conocido de Magdala, que sólo puede ser una corrección posterior. Probablemente, Dalmanuta representa una antigua corrupción del texto,

siendo exacta la corrección Magdala. Esta ciudad [67] estaba situada 4 km al NO de Tiberíades, habiendo sido hasta la fundación de esta ciudad por Herodes Antipas, en el año 26 d.C., la ciudad más importante del lago. Tenía también numerosa población helenística. Puesto que Magdala estaba situada hacia la mitad de la ribera occidental del lago, también el lugar al cual se dirigió Jesús después de la segunda multiplicación, corresponde con el de la primera (la región de Genesar, 6,33).

Todo esto nos lleva al problema de la relación mutua en que se encuentran los dos relatos de la multiplicación de los panes. La opinión de que, en realidad, se trata de dos relatos sobre el mismo acontecimiento, ha encontrado cada vez un favor más general. La amplia analogía de los detalles de una y otra narración es realmente evidente. Entre ellos hay también algunos que no encuentran una explicación por sí mismos. El escenario es las dos veces aproximadamente el mismo, un lugar al este y no muy lejos del lago de Genesaret. Llama, sobre todo, la atención el hecho de que los discípulos denotan la segunda vez en su actitud la misma perplejidad que en la primera, lo cual parece llevar inevitablemente a la conclusión de que no habían sido testigos aún de un milagro semejante. Por lo que se refiere a la diversidad de los dos relatos en el número de los panes, de los comensales y de los restos sobrantes, no pueden constituir un obstáculo insuperable para la identificación de ambos milagros, si se supone que los dos relatos proceden de fuentes distintas. Porque tanto 5 como 7 y 12, y en último caso también 4000 y 5000, pueden entenderse como *números redondos* en el uso lingüístico judío.

La distinción más importante está al comienzo de los dos relatos. En el primero (6,34) se da como motivo de la compasión de Jesús con el pueblo, el que andan «como ovejas sin pastor». Por esto los instruye con su predicación, a la que se une luego, con la intervención de los discípulos, el milagro de la multiplicación de los panes. El segundo relato apunta, en cambio, desde un principio, al milagro. La compasión de Jesús queda en este caso referida a la

67. *Magdal Nunaia* = «Magdal de los peces»; su nombre griego era *Tarikheai* ( = saladeros).

necesidad material de las masas, que aparece además como más urgente, puesto que no llevan un día solo, sino tres, en su compañía. Nada se dice de la ocasión que les ha llevado a Jesús, ni de una predicación anterior.

En el caso de que se vea en los dos textos un relato doble sobre un mismo milagro [68] explicando el hecho por la diversidad de fuentes utilizadas por el evangelista, hay que admitir también que las palabras de Jesús de Mc 8,19-21, que hacen referencia a los dos milagros, distinguiéndolos uno de otro, fueron adaptadas en este sentido por la tradición.

Este resultado lleva al problema de la relación de 6,30-7,37 con 8,1-26. El paralelismo existente entre estos dos pasajes es fácilmente reconocible y conduce, a su vez, a la cuestión de hasta qué punto puede hablarse en este caso de la presencia de duplicados, como se encuentran, por lo demás, en gran número en los discursos de Jesús.

| | |
|---|---|
| 1) 6,31-44: Distribución de alimentos a 5000 personas | 8,1-9: Distribución de alimentos a 4000 personas |
| 2) 6,45-56: Travesía del lago | 8,10: Travesía hacia Dalmanuta (Magdala) |
| 3) 7,1-23: Discusión sobre lo puro y lo impuro | 8,11-13: Los fariseos exigen una señal del cielo |
| 4) 7,24-30: La sirofenicia (sobre el pan de los hijos) | 8,14-21: Los discípulos olvidan el pan |
| 5) 7,31-37: Curación de un sordomudo | 8,22-26: Curación de un ciego |

Este cuadro de conjunto muestra que el paralelismo no es completo. Una concordancia real existe solamente en los números 1, 2 y 5. En los tres casos es más pobre la segunda redacción. Las diferencias existentes entre las dos pueden explicarse muy bien por la tradición misma. En los números 3 y 4 no hay verdaderos relatos

68. Lo mismo que, por ejemplo, Mt 9,32-34 = 12,22-24 y 12,38-40 = 16, 1-4.

paralelos o duplicados. Hay, pues, que suponer que Marcos ha colocado uno tras otro dos fragmentos paralelos introduciendo él mismo, en los esquemas transmitidos, materias distintas en cada caso [69].

## Los fariseos piden una señal del cielo
## 8,11-13 (= Mt 16,1-4; cf. Mt 12,38-42 = Lc 11,29-32; Jn 6,30)

[11] *Llegáronse entonces los fariseos y se pusieron a discutir con él, reclamando de él, para tentarlo, una señal venida del cielo.* [12] *Él entonces, suspirando desde lo hondo de su alma, dice: «¿A qué pedirá esta generación una señal? En verdad os digo que a esta generación no se le dará señal alguna.»* [13] *Y volviéndoles la espalda, se embarcó otra vez y marchó hacia la otra orilla.*

**11** De pronto aparecen otra vez los fariseos en escena. El lugar de donde llegan puede deducirse solamente de lo que precede. Los milagros de Jesús no son negados por sus enemigos. Pero no les bastan, porque no les parecen lo suficientemente inequívocos; hasta llegan a reducirlos a un pacto con Satán, calificando a Jesús de hechicero (3,22). Por esto le piden a Jesús, como prueba de su misión como Mesías, «una señal venida del cielo», esto es, una señal milagrosa visible o audible, actuada inmediatamente por Dios y que no les deje lugar a dudas. Del Mesías se esperaba que se manifestase en su aparición en la tierra sobre el alero del templo [70]. El texto evangélico («para tentarlo») designa la exigencia de los fariseos a Jesús como una tentación [71], lo que expresa, al mismo tiempo, que, en realidad, no esperan esa señal divina en testimonio de Jesús; al contrario, pretenden dejarlo en ridículo, al no aparecer la señal, como ellos esperan.

**12** Jesús rechaza, con una solemne fórmula de aseveración, la petición de un milagro espectacular, lleno de dolor al mismo tiempo

69 Mc 7,1-30; 8,11-21.
70. Cf. com a Mt 4,6
71. Cf. Mc 10,2; 12,15; Lc 10,25

por la obstinada incredulidad de sus adversarios (cf. 3,5). Dios (para evitar el nombre de Dios, se utiliza en el texto evangélico, conforme al uso judío, la forma pasiva: «no se dará»; cf. 4,24) no dará ninguna señal semejante a «esta generación», esto es, a los fariseos y a todo el judaísmo colocado bajo su influjo [72], que no quieren dejarse convencer por los milagros de Jesús. Los milagros de Jesús son ya esa señal, la garantía de su misión y su dignidad mesiánicas [73], pero sólo son comprensibles en este valor para aquellos que están dispuestos a la fe. A los que se resisten obstinadamente a la verdad (cf. 3,28-30), no se les dará ninguna otra señal que les obligue a su reconocimiento. Porque esta «fe» en la mesianidad de Jesús, carecería de valor desde el punto de vista religioso (cf. Sant 2,19). Jesús define aquí, de la manera más clara, la forma en que él mismo quería que fueran comprendidos sus milagros. Los milagros de Jesús, para quienes no son capaces de entender su doctrina y su misión, para los que no llegan a una íntima relación con su persona, son absolutamente inútiles, o más aún, sólo sirven para aumentar la medida de su culpa. El relato de Mt 13,38-42 = Lc 11,29-32 sobre este mismo episodio está basado en otra tradición. Según él, la petición de los fariseos no queda rechazada de un modo absoluto, sino que se les ofrece como única señal el milagro de Jonás. Mateo ha acomodado a esta otra tradición su relato (Mt 16,1-4) paralelo a Mc 8,11-13.

Una discusión más larga con sus obstinados adversarios sería **13**
totalmente inútil, por lo que Jesús los deja y embarca de nuevo para atravesar el lago. Con esto vuelve Jesús para siempre la espalda a Galilea y a su pueblo. Marcos no ofrece en los capítulos siguientes ni un solo pasaje más en que Jesús dirija su predicación al pueblo, ninguna escena más que tenga lugar en una sinagoga. Galilea, su patria, queda en conjunto perdida para él.

---

72. Cf. Mc 8 38; 9,19; Mt 11,16 = Lc 7,31; Lc 11,50.
73. Cf. Mt 12,28 = Lc 11,20.

## Incomprensión de los discípulos
## 8,14-21 (= Mt 16,5-12; cf. Lc 12,1)

[14] *Los discípulos se habían olvidado de proveerse de panes, y*
*solamente uno tenían consigo en la barca.* [15] *Él se puso a recomen-*
*darles: «¡Estad alerta! Guardaos de la levadura de los fariseos y de*
*la levadura de Herodes.»* [16] *Ellos discurrían entre sí que eso era*
*porque no tenían pan.* [17] *Al darse cuenta de ello, les dice: «¿A qué*
*estáis discurriendo de que no tenéis pan? ¿Todavía no entendéis ni*
*comprendéis? ¿Tan cerrada tenéis la inteligencia?* [18] ¿Teniendo ojos
no veis, y teniendo oídos no oís? (Jer 5,21; Ez 12,2; cf. Is 6,9s).
*¿Pues no os acordáis* [19] *de cuando repartí los cinco panes entre los*
*cinco mil hombres, cuántos canastos llenos de pedazos recogisteis?»*
*Ellos le responden: «Doce.»* [20] *«Y cuando repartí los siete panes*
*entre los cuatro mil hombres, ¿cuántas cestas llenas de pedazos reco-*
*gisteis? Y contestan: «Siete.»* [21] *Y les decía: «¿Aún no compren-*
*déis?»*

**14** Según el relato de Marcos, esta escena se desarrolla toda durante la travesía del lago (cf. las diferencias con Mt 16,5). Los discípulos están preocupados por un cuidado bien material: se han olvidado de tomar consigo suficiente provisión de panes, preocupación que supone que tampoco después del desembarco van a tener ocasión de reparar su olvido. Con ello muestran una mentalidad aún demasiado terrena, incomprensión para su Maestro. El resultado es la dura reprensión de que Jesús les hace objeto.

**15** En medio de este contexto aparece la extraña advertencia de Jesús contra la levadura de los fariseos y de Herodes [74]. En el texto paralelo de Mateo (16,6), se previene contra la levadura de los «fariseos y saduceos» (menos originario, porque la expresión «fariseos y saduceos» es una fórmula fija en Mateo) [75]. La levadura se

74. Se refiere a Herodes Antipas; una considerable parte de la tradición textual lee en lugar de Herodes, «herodianos», que son nombrados en 3,6 y 12,13 juntamente con los fariseos.

75. Cf. com. a Mt 16,1.

refiere a su doctrina (16,12). En Lucas, que ofrece la frase en otro contexto (12,1), se designa la levadura de los fariseos como «hipocresía», con lo que no se quiere dar a entender en qué consiste esa levadura, sino que se pronuncia un juicio sobre ella. En los rabinos [76], la levadura es imagen de una fuerza que tiende a extenderse y a penetrarlo todo y a igualarse con aquello con lo que entre en contacto (por ejemplo, la inclinación al mal). La corruptibilidad y la peligrosidad no son atributos necesarios de la idea contenida en la imagen de la levadura [77], pero suelen darse por lo general con ella, como en el caso presente.

De la significación de la imagen y de su empleo en otras ocasiones se deduce que Jesús no quiere prevenir con ella a sus discípulos de un peligro *exterior* que les amenazara de parte de los fariseos y de Herodes (o de los herodianos), del alevoso odio de aquéllos y de la fría política realista de los últimos. En este caso podría mejor faltar en absoluto la palabra «levadura».

Jesús quiere más bien prevenirles del peligro de *contagio* por medio de la «levadura» de los fariseos y de Herodes. El término «levadura» tiene además que referirse a algo que sea común a los fariseos tanto como a Herodes. Precisamente es esto lo difícil de determinar, puesto que ni estaban en buenas relaciones entre sí, ni tenían comunidad alguna de fines. Lo único que los unía era exclusivamente, como en general a todos los demás judíos, «el objetivo nacional político de un pueblo y un Estado judío unificado» (Lohmeyer). Jesús podría, pues, haberlos prevenido de una mentalidad «mundana», contrapuesta al carácter espiritual del reino de Dios predicado por él.

El hecho de que los discípulos interpretaran tan mal la imagen, que vieran en ella un aviso en contra de que aceptaran pan de los fariseos y de los herodianos, presupone un grado enorme e improbable de ingenuidad. También la equiparación levadura = pan, es desacostumbrada, si no absolutamente única e imposible [78]. Tampoco la áspera reprensión dirigida después a los discípulos por su

76 Asimismo en 1Cor 5,6; Gál 5,9.

77. Cf Mt 13,33 = Lc 13,20s.

78 Por esto tampoco Jn 4,13-15 forma un verdadero caso paralelo.

falta de comprensión (v. 17-19), se refiere, en manera alguna, a un eventual mal entendido de las palabras sobre la levadura, sino al hecho de que no han comprendido el sentido profundo del milagro.

Difícilmente se puede impugnar que el v. 16 forma la continuación inmediata del v. 14. El hilo de todo el pasaje resulta únicamente llano y lógico reconociendo que el v. 15 no está aquí en su lugar histórico, sino añadido por motivos de una simple asociación de ideas. Se trata, pues, como lo confirma Lc 12,1, de una sentencia transmitida aisladamente, circunstancia que es de nuevo la que dificulta su interpretación segura. Jesús hubiera podido dirigir esta frase a los discípulos inmediatamente después del episodio en que los fariseos le piden la señal del cielo. Pero entonces tendría que estar antes y no después del v. 14.

**16s** El hecho de que los discípulos siguen dominados por la idea de que han olvidado el pan, mostrando así que no han sacado lección alguna de todos los acontecimientos que han presenciado últimamente, ocasiona el duro reproche de Jesús. Su proceder en la situación del momento, muestra que tienen el corazón endurecido, incapaz de comprender el acontecer que ante su propia vista se está desarrollando [79].

**18** Todo ello les hace merecer el mismo juicio dado en 4,11s sobre «los demás».

**19s** La referencia a las dos multiplicaciones de panes, que en forma tan impresionante habían revelado la majestad divina de Jesús, está hecha apoyándose claramente en las palabras y en las cifras exactas de los dos relatos correspondientes [80], distinguiendo así claramente uno de otro. La frase debe su formulación, pues, a quien encontró ya los dos relatos en la tradición, refiriéndolos luego a dos hechos distintos. Jesús no pretende con esto convencer a sus discípulos de que deberían, en lugar de preocuparse por el pan olvidado, confiarse a su poder taumatúrgico, sino que su preocupación por cosas de tan poca importancia prueba que están todavía muy alejados del espíritu del verdadero discípulo. Han presenciado

79. Cf. Mc 6,52; 7,18s.
80. Cf. com a Mc 8,10.

los hechos de Jesús, pero no reflexionan sobre ellos (v. 18), siendo incapaces aún de una mirada más profunda que los demás.

## Curación de un ciego junto a Betsaida
## 8,22-26 (cf. 7,31-37)

*22 Llegan a Betsaida. Entonces le traen un ciego y le suplican*
*que lo toque. 23 Tomando de la mano al ciego, lo sacó fuera de la*
*aldea; y después de untarle con saliva los ojos y de imponerle las*
*manos, le preguntaba «¿Ves algo?» 24 Comenzando a entrever, decía:*
*«Veo a los hombres; me parecen árboles, pero me doy cuenta de*
*que andan.» 25 Después puso otra vez las manos sobre los ojos del*
*ciego, y entonces comenzó éste a ver bien y recobrar la vista y lo*
*distinguía todo perfectamente desde lejos. 26 Luego lo mandó a su*
*casa, advirtiéndole: «Ni siquiera entres en la aldea.»*

Betsaida, escenario de este episodio, narrado sólo por Marcos, es designada —con alguna inexactitud— dos veces (v. 23.26) como «aldea». El tetrarca Filipo, a cuyo dominio pertenecía, la había transformado en una ciudad y dado el nombre de Julíade, en honor de Julia, la hija del emperador Augusto [81]. Betsaida era la patria de Pedro, Andrés y Felipe [82]. El proceso de la curación coincide, en bastantes rasgos, con la curación del sordomudo narrada en 7, 31-37 y la introducción (v. 22 = 7,32) es casi literalmente la misma. Las dos veces aparta Jesús al enfermo de la muchedumbre, toca los órganos dañados y utiliza la saliva en su curación, que, en los dos casos, tiene efecto con cierta lentitud. Esta amplia y notable coincidencia de los dos relatos, cuya distinción se limita, por otra parte, al detalle de la situación y al carácter del enfermo llevado a Jesús, en este caso un ciego y en 7,31-37 un sordomudo, obliga de nuevo a preguntarnos [83] si no estamos, en realidad, ante dos relatos sobre el mismo hecho, procedentes de dos tradiciones dife-

81 Cf. Flavio Josefo, BI III, 9,1; § 168.
82 Jn 1,44; cf. también supra, com. a Mc 6,45.
83 Como en Mc 6,34-44 y 8,1-10.

rentes, y modificados un poco por la misma tradición. El dato del lugar (Betsaida) parece estar en 8,22 en unión más estrecha y segura con la narración que sigue (aunque llama la atención el hecho de que se la designe como «aldea»), que en 7,31, donde la determinación local es ya también de carácter muy impreciso. No se puede negar la posibilidad ni la probabilidad de que se trate de un relato duplicado. Es verdad que Jn 9,4 prueba el uso de la saliva por Jesús como medio curativo también en otras casos y su empleo de métodos terapéuticos judíos. También este relato está transmitido seguramente desde el mismo punto de vista expresado al final de 7,31-37. Si se rechaza la identificación de las dos curaciones basándose en las diferencias de los dos relatos, hay que explicar sus coincidencias por la tendencia de Marcos a igualar en su exposición sucesos parecidos [84], o por el gusto de la tradición popular por formas de expresión hechas tradicionales (Taylor).

**22** El ruego del enfermo, de que le toque, manifiesta su creencia de que, dado el poder taumatúrgico de Jesús, basta ese contacto para la curación.

**23** Jesús no quiere que la curación sea un milagro espectacular y por esto le lleva fuera de la «aldea».

**24** La curación es progresiva. La hipótesis de que esta circunstancia esté condicionada por la dificultad del caso y de que Jesús no hubiera podido conseguir una curación inmediata e instantánea (que sería también el motivo por el que Mateo, para evitar un mal entendido, hubiera suprimido el relato), no encuentra ningún fundamento en el texto, o mejor, está excluida por él. Una base igualmente débil tiene también la opinión, ya expresada desde antiguo, de que la progresiva visión del ciego estuviera condicionada por la debilidad de su fe o, en fin, la suposición de que Jesús hubiera procedido así para instruir a sus discípulos, mostrándoles que también ellos irían «viendo» progresivamente, llegarían poco a poco a la plena comprensión de su Maestro [85]. El lugar que Marcos asigna a esta curación de ceguera corporal en el conjunto de su evangelio,

84. Cf. com. a Mc 14,12-16.
85. Cf. la escena anterior Mc 8,14-21.

no puede ser entendido como alusión a un sentido más profundo o simbólico.

La orden de Jesús al curado, de volver a su casa sin pasar por 26
la «aldea», corresponde a la orden de silencio en otros milagros de curaciones [86]. Parece, pues, que el hombre no vivía en la misma Betsaida. Pero entonces sería superflua la orden de Jesús, mientras que por otra parte no tendría sentido alguno, si el curado viviera en la aldea. El texto de la frase tiene una transmisión muy varia. Quizá su forma originaria era: «No lo digas a nadie en la aldea»; lo cual tampoco puede estar pensado demasiado al pie de la letra, ya que era imposible que pasase inadvertida la curación de una dolencia tan grave.

86. Cf. com. a Mc 8,30.

## Sección segunda: Camino de la pasión. Jesús revela a sus discípulos el verdadero carácter de su mesianidad 8,27-10,52

Esta segunda mitad de la segunda parte, se distingue profundamente de la primera. La diferencia está menos en el cambio de la situación externa. Jesús sigue estando en peregrinación continua. Pero se ha retirado totalmente del pueblo, renunciando a él, para dedicarse sólo a la instrucción del círculo de sus discípulos, a la introducción de estos pocos leales en el misterio de su mesianidad. En lugar de las anteriores discusiones con sus enemigos, aparecen ahora las conversaciones con sus discípulos. Conforme a esto es también distinto el contenido de esta segunda parte. La época de los milagros ha pasado. Las dos curaciones milagrosas que se intercalan todavía [1] se salen casi del marco de lo demás. Jesús mismo, su mesianidad, de la que hasta entonces no ha hablado en absoluto, se convierten ahora en el punto central de sus instrucciones. «Ahora comienza propiamente el evangelio tal como lo predicaron los apóstoles» (Wellhausen).

Lo que da a toda esta parte su sello característico son las tres predicciones de la pasión [2], a lo cual se añade además la frase de Jesús de la entrega de su vida como rescate (10,45). La primera de las tres predicciones es la corrección inmediata a la confesión de Pedro de que Jesús es el Mesías. Jesús no es el Mesías que esperaba el judaísmo, incluidos también los discípulos. Jesús no va entonces a Jerusalén para erigir su reino (Lc 19,11) en el sentido que los

1. Mc 9,14-29; 10,46-52.
2 Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34.

discípulos pensaban, sino para ser allí crucificado. Aquí está el verdadero misterio de su mesianidad, concedido sólo a los discípulos y sobre el que deben guardar estricto silencio hasta que la profecía de Jesús se haya cumplido.

La segunda nota característica de toda esta parte, es la instrucción de los discípulos sobre el concepto mismo de discípulo. El ser discípulo no significa sólo la adhesión a Jesús durante su vida, sino su «imitación» en un sentido más alto. Hay que llevar la cruz tras él y estar preparado a una vida de sacrificio, de servicio y de padecimiento hasta la muerte[3]. El llamamiento anterior a la «conversión» (1,15), hecho al pueblo, recibe así no sólo una nueva formulación, sino también una determinación más exacta de su contenido. Para los discípulos, que no saben salir de su asombro, es esta época la alta escuela que les descubre el verdadero ser de su Maestro y de su propia vocación de discípulos. El marco de todo esto es un lento viaje a Jerusalén. Pero este punto de vista geográfico no es el que destaca en la construcción de toda esta segunda parte. La mayoría de los pasajes aislados de que se compone, no tienen determinación de tiempo ni de lugar y junto a ellos aparecen otros sin relación alguna con el tema central, que no acaban de romper, sin embargo, la unidad de todo el conjunto.

## Pedro confiesa a Jesús como Mesías
## 8,27-30 (= Mt 16,13-20; Lc 9,18-21; cf. Jn 6,66-71)

[27] *Luego Jesús se fue con sus discípulos hacia las aldeas de*
*Cesarea de Filipo. Y en el camino iba preguntando a sus discípulos:*
*«¿Quién dicen los hombres que soy yo?»* [28] *Ellos le respondieron*
*así: «Que Juan Bautista; otros, que Elías; y otros, que uno de los*
*profetas.»* [29] *Entonces él les volvió a preguntar: «Pero vosotros,*
*¿quién pensáis que soy?» Tomando la palabra Pedro, le dice: «Tú*
*eres el Mesías.»* [30] *Y severamente les advirtió que a nadie dijeran*
*nada acerca de él.*

3. Mc 8,34-38; 9,33-49; 10,13-31 35-45

**27** Jesús ha abandonado Galilea y se dirige, con sus discípulos, hacia el norte, a la región de Cesarea de Filipo en la vertiente SO de la cordillera del Hermón (40 km al norte de Betsaida). El tetrarca Filipo [4] había transformado en una importante ciudad este lugar, antiguo centro de culto helenístico, el santuario de la fuente Panéade (gruta del dios Pan), en el nacimiento del Jordán, dedicado a Pan y a las ninfas [5]. En honor del emperador Augusto le había dado el nombre de Cesarea [6]. Para distinguirse de la Cesarea situada junto al mar (Act 8,40), llevó esta «ciudad del César» el sobrenombre de su fundador Filipo.

En el camino hacia Cesarea tuvo lugar el memorable coloquio que sigue, que representa el punto más alto y decisivo en todo el Evangelio de Marcos. La primera pregunta de Jesús sobre la opinión de la gente acerca de él, no sólo prepara la segunda, que es la que realmente le importa, sino también quiere dar a entender la separación entre el pueblo y los discípulos, convertida ya en dolorosa realidad.

**28** La contestación de los discípulos corresponde exactamente a 6,14s. La impresión de conjunto que la actividad de Jesús ha dejado en el pueblo es de que Jesús es un profeta, quizás hasta Elías en su nueva venida, como predecesor del Mesías. Pero nadie piensa en ver en él al Mesías mismo, que según la creencia popular debía de ser el restaurador del reino de David.

**29** Pedro da expresión, en nombre de todos, a la creencia de los discípulos: «Tú eres el Mesías.»

**30** Jesús acepta su confesión, no la rechaza. Sólo encarece a los discípulos el más estricto silencio sobre ello. Nadie fuera de los discípulos debe saberlo. Su mesianidad debe mantenerse como un misterio. La pregunta de Jesús no hubiera tenido sentido si él mismo se hubiera revelado con anterioridad como Mesías. Nada sabemos de cuándo se le descubrió a Pedro y a los doce, en cuyo nombre habla, la realidad de la mesianidad de Jesús. En el relato de Marcos [7]

---

4. Cf. com a Lc 3,1.
5 POLIBIO XVI, 18; XXVII, 1.
6. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 2,1; § 28.
7. Al que sigue Lucas, pero no Mt 16,17-19

no se contesta con un claro sí a la confesión de Pedro. Pero esta circunstancia no puede entenderse, tampoco en la idea de Marcos, como que no hubiera sido reconocida como realmente exacta por Jesús. Porque entonces no tendría sentido la orden de silencio que luego se añade. No es posible, con algunos exegetas modernos [8], separar el v. 30 y el 29, y unir aquél con la predicción de la pasión que sigue (v. 31-33). Porque entonces la profecía de la pasión no representaría solamente una *corrección* al concepto del Mesías de los discípulos ajustado a la idea judía corriente, sino su *repulsa* y al mismo tiempo también la de la confesión de Pedro. Si el v. 30 estuviera realmente referido a la profecía de la pasión, no podría precederla, sino ir a su continuación. En cambio entendido en relación con la confesión de la mesianidad de Jesús hecha por Pedro, está en consonancia con las otras órdenes de silencio dadas por Jesús en Marcos referidas al misterio de su mesianidad [9]. Que los doce no han entendido todavía lo más profundo del misterio del ser de Jesús, es desde luego exacto. Pero igualmente exacto es, al mismo tiempo, que no puede decirse que sea falsa la creencia a que las palabras de Pedro dan expresión. Porque la pregunta y su respuesta se refieren no a la esencia y la personalidad misma de Jesús, sino a su misión. Y su misión queda definida de manera exacta, aunque no exhaustiva, por el título de Mesías. Las predicciones de la pasión que siguen suponen, desde luego, una corrección de la idea del Mesías de los discípulos, pero no su reprobación absoluta. Y con esto queda dicho, además, que el evangelista ha colocado en un orden temporal exacto las instrucciones que siguen sobre la pasión de Jesús, aunque, por lo demás, siempre se eche de ver la ausencia de un esquema cronológico estricto.

*La mesianidad de Jesús y su orden de no revelarla.*

El hecho de que el pueblo judío, en su mayoría, rechazó a Jesús y su mensaje, y hasta pidió al fin su crucifixión, siendo así

8 En contra de Mateo y Lucas

9 Cf el exc siguiente

que como Mesías debía haber sido la cima y coronación final de toda la historia de Israel, constituye el gran problema trágico de la historia evangélica. Los motivos de ello residen, en parte, en la situación que Jesús a su venida encontró y, en parte, en la singularidad de su actuación, que aquélla traía consigo. Jesús evitó siempre el designarse como Mesías. Sólo al final, cuando su entrada triunfal en Jerusalén, se presenta como tal (11,1-10). También ante el sanedrín, al contestar a la pregunta expresa del sumo sacerdote, hizo clara confesión de su mesianidad (14,61s) y fue, por ella, a la muerte.

Jesús ordena silencio a los demonios, que le confiesan como «el Santo de Dios» (1,24) y «el Hijo de Dios» [10], y lo impone también estrictamente a sus discípulos (8,30) después de la confesión de fe en su mesianidad. El motivo para esta orden de silencio hay que verlo en las ideas sobre el Mesías corrientes en aquella época. La espera del Mesías estaba en un máximo de tensión en la época de Jesús, a causa de la opresión del dominio romano.

El concepto de Mesías no era, en modo alguno, único, de modo que «no se dice mucho en realidad, al decir que Jesús se tuvo a sí mismo por el Mesías. ¿Por qué clase de Mesías? ¿Un Mesías profeta o doctor de la ley, un portador de poderes angélicos, un rey sacerdote o, finalmente, un rey político nacionalista? De la literatura de la época de Jesús se deduce que los diversos círculos del pueblo judío habían concebido cada uno su Mesías, al que esperaban en muy diversas formas de apariencia; un Mesías distinto los fariseos y los esenios, los sacerdotes y los políticos, los pertenecientes a círculos apocalípticos y los estudiosos de la ley, los cultos y la masa, los fanáticos y los pacíficos» (Volz). Había, no obstante, un punto en el que estaban de acuerdo sectores bastante amplios, la masa del pueblo y los fariseos: el Mesías libertador político de Israel del yugo del dominio extranjero y el glorioso renovador del reino de David. También los discípulos de Jesús participaban de esta opinión [11].

En los círculos fariseos parece haberse considerado al Mesías

---

10. Mc 3,11; 5,7.
11 Cf. Mc 10,35-45; Lc 24,21; Act 1,6

como el intérprete de la ley y el alejador de todo pecado, pero no como el portador de una nueva revelación (que según ellos se encontraba ya, de forma definitiva, en la ley). La supresión del pecado no estaba entendida en el sentido de su perdón, que como prerrogativa exclusiva de Dios (cf. Mc 2,7), no le correspondía al Mesías en su categoría simplemente humana. Se trataba sólo de la extinción de todo pecado y de un gobierno ejercido con justicia. A la imagen del Mesías del tiempo de Jesús le era absolutamente extraña la idea de un padecer y de un morir por los pecados del pueblo. Incluso donde (como en el *Targum)* se ha referido al Mesías el texto de Is 53, se ha suprimido de ello la idea del padecer y del morir expiatorios. El concepto de un Mesías absoluta o predominantemente político era el resultado del centenario avasallamiento del pueblo judío por Estados extranjeros y paganos.

El mesianismo de Jesús estaba lo más lejos posible de este ideal de su época. Jesús no pretendía traer la liberación del yugo romano (cf. Mc 12,13-17); su reino no es de este mundo (Jn 18,36). Su reino es puramente espiritual y religioso, y exige, como condición para el acceso a él, una completa renovación religiosa (la «conversión») de todo el pueblo y un máximo de tensión moral. La esclavitud de la que Jesús quiere liberar al pueblo no es la del dominio romano, sino la esclavitud del poder de Satán y del pecado, del perderse en los falsos goces y los cuidados de este mundo. Jesús no *podía,* pues, en absoluto, aparecer ante los judíos con el mensaje de su mesianidad sin provocar, al mismo tiempo, una idea radicalmente equivocada de su misión y su persona, y el peligro de un movimiento político y de una intervención romana. Por eso, Jesús evitó siempre en su predicación el título de «Mesías», llamándose a sí mismo «el Hijo del hombre», designación que nadie en el pueblo entendió como nombre mesiánico [12].

Jesús se vio, pues, obligado, en fórmula de sabia pedagogía, a pretender primero despertar el interés y la comprensión de sus oyentes para su doctrina, induciendo a los hombres a reflexionar sobre su persona por medio de sus milagros. Por este camino, sin embargo,

12. Cf. Jn 12,34 e infra, p. 233.

no le siguieron los judíos. Y en cuanto a los escribas y los fariseos, que ya antes habían rechazado la predicación del Bautista [13], chocó Jesús desde un principio con su absoluta repulsa, que se convirtió más tarde en el más agudo de los conflictos (cf. p. 62s). Por esto no se dice nunca que Jesús los instruyera a ellos con su palabra. Solamente se nos transmiten sus discusiones. Mc 12,28-34 es una excepción aislada.

A las masas no se las podía ganar para una comprensión real del mensaje puramente espiritual de Jesús. Se asombraban de su doctrina (1,22) y afluían en tropel hacia él [14], porque veían sus milagros. Pero solamente por afán de sensacionalismo y por interés de la ayuda material que de él recibían. Jesús no consiguió hacerles pasar del grado de asombro a una comprensión real de su doctrina y a la fe en su elevada misión y en su dignidad.

Esto fue lo que le llevó a retirarse totalmente del pueblo evitando Galilea, para revelar el misterio de su mesianidad exclusivamente a los discípulos. La norma para este proceder, era para Jesús la voluntad del Padre (cf. 4,10-12). En Marcos no puede hablarse de una *apostasía* del pueblo galileo frente a Jesús, ni de una variación de la forma de predicar de Jesús en sus últimos tiempos (cf. com. a 4,12). La impresión de sus milagros en el pueblo fue desde el principio hasta el final siempre la misma. Según Marcos sólo puede hablarse de una evolución en la posición del pueblo frente a Jesús, en cuanto a una época de comienzo, en que todavía no se planteaba la cuestión de la posible mesianidad de Jesús, sigue un tiempo en que se sentía el problema de su persona, y se le tenía por un profeta, quizá por Elías en su nueva venida como predecesor del Mesías [15].

Por primera vez en 10,46-52 es Jesús saludado como hijo de David (Mesías) por el ciego Bartimeo y, en 11,10, también por el pueblo. Esto no correspondía, con todo, al juicio general del pueblo sobre él. Como Mesías tenía Jesús que defraudar al pueblo ya sólo por la humildad de su origen, que era de todos conocido. Del Mesías se esperaba que surgiera desconocido, de pronto (cf. Jn 7,27),

13. Mt 21,32 = Lc 7,30.
14. Cf. Mc 1,33.45; 2,2.13; 3,9s, etc.
15. Mc 6,14s; 8,28.

siendo confirmado como tal ante todo el mundo por Dios o por Elías. El motivo que llevó a Jesús a abandonar la instrucción del pueblo, de la que en los primeros tiempos de su actividad iban acompañados sus milagros [16], no radica en el hecho de que vieran en él sólo a un profeta y no le reconocieran como Mesías, sino en la defectuosa comprensión que el pueblo mostró para el carácter espiritual de su mensaje.

En el peligro de que el pueblo interpretara mal una revelación expresa de la mesianidad de Jesús, se suele ver también el motivo para esa orden de silencio que Jesús imponía. La orden de silencio impuesta por Jesús a sus discípulos después de la confesión de su mesianidad por Pedro (8,30) y de la transfiguración (9,9), corresponde ya a la época en que se ha retirado del pueblo. Pero Jesús prohibía también a los demonios revelar su mesianidad y su filiación divina [17], lo mismo que a los enfermos después de su curación, propagar la noticia de ella [18].

Jesús hace milagros cuyo fin propio no es la supresión de la necesidad corporal, sino precisamente la revelación de su misión y de su omnipotencia [19], y, por otra parte, y al mismo tiempo exige — aunque generalmente sin éxito — [20] también su secreto [21].

Tal contradicción puede intentar resolverse atendiendo a que también los milagros estuvieran expuestos al mismo peligro de ser mal entendidos como la predicación de Jesús. Los milagros debían y podían ser revelaciones de su misión, camino para la fe en su mesianidad [22], pero podían también ser falsamente interpretados como simples «prodigios», milagros espectaculares y tanto más cuanto más se apoderara de ellos la voz del pueblo. Según la idea judía del Mesías, los milagros no eran ningún distintivo seguro de la mesianidad; también un profeta podía hacer milagros y del Mesías se esperaba algo más grande.

---

16. Mc 1,21.27.38s; 2,13; 4,1; 6,2.34.
17. Mc 1,25.34; 3,11s.
18. Mc 1,44; 5,43; 7,35; 8,26; Mt 9,30.
19. Cf. supra, p. 81.
20. Cf. Mc 1,45; 7,36.
21. Cf. también Mc 5,40; 7,33; 8,23.
22 Cf. Mt 11,4-6 = Lc 7,22s.

Jesús, finalmente, ha guardado frente al pueblo el misterio de su mesianidad incluso después de su resurrección. Jesús se reveló como Mesías confirmado por Dios por medio del milagro de la resurrección sólo «a los testigos escogidos de antemano por Dios», pero «no a todo el pueblo» (Act 10,41).

Tampoco puede por otra parte negarse que estas órdenes de silencio de Jesús, al menos en parte, tienen un carácter esquemático y estereotipado en la forma que las transmite Marcos y que también, en parte, son dadas en ocasiones en que era absolutamente imposible el ponerlas por obra, como en el caso de la resurrección de la hija de Jairo (5,21-43), o la curación de un sordomudo (7,37) y un ciego (8,26). En ellas se transparenta más bien la creencia del evangelista, o de la comunidad primitiva, de que el verdadero ser de Jesús sólo podía ser comprendido después de su resurrección, por los fieles y sólo por ellos.

Mateo, que en la ordenación de su evangelio, no concede importancia a la cronología de la vida de Jesús, ha ignorado también totalmente en su exposición, a diferencia de Marcos, el misterio de su mesianidad. No sólo a los ciegos (9,27), sino también a la pagana sirofenicia (15,22) hace saludar a Jesús con el título de hijo de David, y mucho antes del día de Cesarea de Filipo (16,13ss), con ocasión del milagroso caminar de Jesús sobre las aguas, hace a sus discípulos caer postrados ante él y adorarle como al Hijo de Dios (14,33), exactamente en la misma ocasión en la que Marcos (6,51s) pone de relieve, al contrario, su falta de comprensión y su dureza de corazón. Tales diferencias hay que explicarlas a partir de la diversidad de objetivos y forma de exposición de los dos evangelistas.

## Primer anuncio de la pasión
## 8,31-33 (= Mt 16,21-23; Lc 9,22)

[31] *Y comenzó a instruirles sobre que el Hijo del hombre tenía*
*que padecer mucho, y que había de ser reprobado por los ancianos,*
*por los sumos sacerdotes y por los escribas, y que sería llevado a*
*la muerte, pero que a los tres días resucitaría;* [32] *y con toda claridad*

*les hablaba de estas cosas. Entonces Pedro, llevándoselo aparte, se puso a disuadírselo.* [33] *Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, y le dice: «Aléjate de mí, Satán, porque tus sentimientos no son los de Dios, sino los meramente humanos.»*

En el mismo momento en que Jesús, con su pregunta, acaba de provocar a los discípulos a la confesión de su mesianidad, empieza a corregir ya su imperfecta fe judía en esta mesianidad. La gran significación del día de Cesarea de Filipo en Marcos consiste en que es la primera vez que un hombre manifiesta esa fe, y entonces comienza Jesús, a continuación, a revelar el verdadero carácter de su mesianidad.

Lo nuevo que Jesús entonces, «con toda claridad» (v. 32), ma- **31**
nifiesta a los discípulos, es la necesaria vinculación del padecer, del morir y del resucitar a su función de Mesías. El camino a su glorificación se hace por medio de la muerte. Y van a ser precisamente los dirigentes oficiales de su propio pueblo, los ancianos que constituyen el sanedrín, los sumos sacerdotes y los escribas (cf. 14,53) los que le condenarán (cf. 12,10) y le entregarán a los romanos para su muerte. Pero este destino es una inexorable decisión divina; es la voluntad de Dios, consignada en la Escritura (Is 53). No es ésta la única ocasión en la que Jesús habla de esta inexorable decisión divina, bajo la cual se encuentra su vida y cada una de las realizaciones de su actividad mesiánica [23]. La expresión «a los tres días», utilizada siempre por Marcos [24], que en Mateo [25] y en Lucas [26] es, más exactamente «al tercer día», corresponde al cómputo judío, que contaba como días enteros días empezados [27].

Los discípulos no estaban prevenidos para la nueva que escuchan **32**
de su Maestro. La primera noticia del verdadero carácter de la mesianidad de Jesús les resulta un «escándalo». La resistencia del hombre natural frente al misterio divino del Mesías sufriente comienza

23. Cf. infra, p. 236.
24. Cf. Mc 9,31; 10,34.
25 Con excepción de Mt 27,63; cf. también 12,40.
26. Lo mismo que en Pablo: 1Cor 15,4
27. Cf , por ejemplo, Gén 42,17.18.

en el momento mismo en que Dios lo da a conocer; resistencia que no ha de cesar ya en adelante. Pedro toma de nuevo la palabra en nombre de todos. No puede comprender el misterio de la pasión —la resurrección le queda por lo pronto inadvertida— y, llevado de su impetuoso temperamento, olvidando además la distancia entre el Maestro, entre el Mesías mismo y el discípulo, se atreve a intentar disuadir a Jesús de la idea de la necesidad de su muerte.

33 Ello le vale una durísima repulsa ante todos los demás discípulos, que comparten su misma opinión. La pretensión de Pedro le convierte en un tentador de Jesús (cf. Mt 16,23), en Satán mismo, al situarse en oposición directa a la voluntad de Dios. Las palabras de Jesús son, por esto, las mismas que dirigió al tentador demoníaco cuando quiso seducirle a la apostasía de la misión dada por el Padre (Mt 4,10). Los pensamientos de Pedro sobre el Mesías están todavía en el límite de lo humano. En el fondo, es esta posición judía terrenal la actitud de la que surgen todas las objeciones en contra del cristianismo. El proceder de los discípulos en la pasión misma de Jesús, muestra lo difícil que les fue llegar a comprender «el escándalo» de la cruz [28], que a pesar de haberles sido anunciado tres veces por Jesús, llegó, cuando lo vieron hecho realidad, a abatir casi totalmente su fe (cf. Lc 24,19).

*El Hijo del hombre.*

Este título aparece en el NT solamente en labios de Jesús [29] y referido a sí mismo [30]. Esta designación de Jesús se encuentra en todos los diversos estratos de la transmisión sinóptica, en Marcos, en las palabras de Jesús ofrecidas en común por Mateo y Lucas frente a Marcos y en los pasajes exclusivos de Mateo o de Lucas, lo cual asegura su historicidad. Aunque haya entre los numerosos pasajes en que la expresión se encuentra algunos en los que pueda ser secundaria [31], la situación de conjunto no queda notablemente varia-

28. 1Cor 1,23; cf. Gál 5,11.
29. Excepto en Act 7,56 y dos citas de Daniel en Ap 1,13; 14,14.
30. En Jn 12,34 es una repetición de palabras de Jesús.
31. Cf. Mt 16,13.28; 26,2; 13,37.41.

da por ello. El título es la traducción literal de una expresión semítica (arameo *bar naša)* que significa simplemente «hombre» [32]

En su conjunto, los pasajes donde el título «Hijo del hombre» está atestiguado en la tradición sinóptica se dividen claramente en dos tipos bien diferenciados:

1.° Manifestaciones expresas sobre la majestad futura del Señor o frases sobre la parusía, que se refieren a la venida de Jesús sobre las nubes del cielo como juez del mundo [33].

2.° Profecías de la pasión (y de la resurrección) [34].

Cabe relacionar con estas últimas Mt 8,20 = Lc 9,58, por aludirse en estos pasajes a la «humillación terrenal» del Señor.

De estas dos categorías de pasajes se deduce que el título «Hijo del hombre» no es ni una simple perífrasis para el pronombre «yo», ni sirve para designar la verdadera naturaleza humana de Jesús y mucho menos es un pseudónimo en lugar de «Hijo de Dios». El título «Hijo del hombre» es más bien, como designación aplicada a sí por Jesús mismo, la expresión de su propia conciencia de Mesías, cuya misión abarca, al mismo tiempo, la muerte por los hombres y su juicio sobre ellos. Merece atención el hecho de que todos estos pasajes (aunque no se encuentran sólo en instrucciones dirigidas a los discípulos) [35], a excepción de los dos pasajes discutidos de 2,10.28, aparecen en Marcos después de la confesión de Pedro (8,27-30), esto es, después del momento en que Jesús empezó a revelar, al círculo de sus discípulos, el verdadero carácter de su mesianidad.

Al judaísmo de la época de Jesús le era extraña la idea de un Mesías muriendo expiatoriamente por el pueblo. La función del juicio del mundo se reconocía además, no al Mesías, a quien se tenía exclusivamente por un hombre, sino a Dios. Pero el título de «Hijo del hombre» no era tampoco nombre corriente del Mesías, como lo

---

32. Sal 8,5; Job 25,6; en Ezequiel —y Daniel 8,17— constituye una denominación aplicada repetidamente al profeta, que le sirve para acentuar la expresión del sentimiento de la distancia infinita entre la majestad divina y el débil «hijo del hombre».

33. Mc 8,38; 13,26; 14,62; Mt 24,27.37.39.44.

34. Mc 8,31; 9,12.31; 10,33.45; 14,21.41.

35 Cf. Mc 14,62; Mt 8,20 = Lc 9,58; 11,19 = Lc 7,34.

prueban Jn 12,34 y su presencia rara y tardía en la literatura rabínica. Jesús no enlaza, pues, con la fe del pueblo judío al utilizar esta designación, ni en cuanto al nombre ni en cuanto al contenido que le da. El punto de apoyo lo formaba más bien, como lo demuestra sobre todo Mc 14,62, la visión de la figura del «Hijo del hombre» que aparece en las nubes del cielo ante el trono del anciano (= Dios) en Dan 7,13. Pero en Daniel, el Hijo del hombre, como se desprende de su asociación con las cuatro figuras de animales que representan los imperios del mundo, no está todavía comprendido como personalidad, sino como personificación, como representante «del pueblo de los santos del Altísimo» ( = Israel).

Es imposible entender con algunos exegetas modernos (T. W. Manson y otros), también en labios de Jesús, el «Hijo del hombre» en sentido colectivo. Precisamente los pasajes escatológicos [36] excluyen esta interpretación.

En ciertos círculos «apocalípticos» del judaísmo de la época precristiana, se entendió también la figura del «Hijo del hombre» de Daniel como una verdadera persona, como lo prueba 1Hen, libro en que el hijo del hombre es el hombre preexistente, hecho antes de toda la creación, el «hombre celestial», quien al fin de los tiempos aparecerá, en representación de Dios, como juez, esto es, como vengador de Israel. Pero esta figura, en la que pueden verse quizá rasgos de influencia irania, no era conocida en los círculos del pueblo, ni tampoco en los de los teólogos rabínicos. El contenido que Jesús da al título «Hijo del hombre» no se puede explicar a partir de la apocalíptica, sino de la propia conciencia de sí mismo. Jesús quería, al elegir precisamente este nombre no corriente en el pueblo, alejar la interpretación política terrenal de su persona y su misión inherente al nombre de «Mesías». Por eso se llama a sí mismo el «Hijo del hombre» y no el Mesías.

No hay duda posible de que el título «Hijo del hombre» hay que entenderlo siempre en los evangelios como designación dada por Jesús a sí mismo, y de que, en los casos que tiene un valor esca-

36. Como Mc 8,38; Mt 10,23; 24,44; 25,31; Lc 17,24, y también Mt 8, 20 = Lc 9,58; Mt 11,19 = Lc 7,34.

tológico, no puede entenderse en el sentido de que Jesús quisiera distinguirse entonces a sí mismo del «Hijo del hombre» futuro. Jesús no dice nunca expresamente que él sea el Hijo del hombre futuro, pero, en pasajes como 8,38, alude a su relación personal con el Hijo del hombre escatológico; como tampoco expresa de una manera manifiesta en Mt 8,20 y 11,19, que él mismo es el Hijo del hombre en la humillación terrena. En el testimonio de Jesús sobre sí mismo están mezcladas la figura del juez futuro del mundo con la del siervo de Yahveh que padece por los pecados del pueblo (Is 53), formando una unidad para la que Jesús ha elegido el «arcano» nombre mesiánico de Hijo del hombre.

Desde luego está fuera de duda que también el judaísmo ha designado desde antiguo al Mesías como «siervo de Yahveh». Pero no se unió a ello la representación del hombre que padece, sino que se mantuvo también el siervo de Dios como una figura mayestática, como correspondía al concepto corriente del Mesías. El Mesías es, como siervo de Dios, su confidente, el depositario de una misión especial. Hasta ahora no ha podido presentarse una prueba de que la idea de un Mesías que muere expiatoriamente por el pueblo se diera en el judaísmo de la época precristiana o en el tiempo de Jesús, ni siquiera en círculos secretos apocalípticos.

*El testimonio de Jesús sobre sí mismo, según los evangelios sinópticos.*

Cuál era el ser y la misión de Jesús según su propio testimonio es la más importante de las cuestiones que la teología puede proponer a los evangelios. Nadie discute que el Cristo de Juan y el «Señor» glorioso de la teología paulina es un ser divino. Pero, ¿se da en los tres más antiguos evangelios la figura de un Jesús «histórico» mantenido en los límites de lo puramente humano?

1.º Jesús ha sido consciente de ser el Mesías profetizado en el AT. Jesús aceptó la confesión de su mesianidad por Pedro, que él mismo había provocado, habiendo prohibido sólo circunstancialmente, por el momento, su propagación. Jesús ha repetido esta confesión de su mesianidad al contestar a la solemne interpelación del sumo sacerdote (Mc 14,61s), y ha ido a la muerte precisamente por ello.

Jesús, pocos días antes, entró en la ciudad santa como Mesías (11,1-10), se confesó expresamente como tal ante la pregunta del Bautista por su mesianidad, remitiendo como prueba de ello al carácter mismo de su actuación, en la que se veían cumplidas las profecías del AT (Mt 11,2-6). Jesús es el punto más alto de la historia de Israel [37]. Pero su mesianidad no concuerda con la idea general judía y por esto se designa a sí mismo con el título de «Hijo del hombre».

2.° Este testimonio de Jesús sobre su propia mesianidad, queda más exactamente determinado en su contenido por una serie de otras afirmaciones. Jesús se sabe, como Mesías, *enviado* por Dios [38] y unido en su actuación, no sólo en general, sino también en particular, a la voluntad del Padre, como, por ejemplo, en el caso de la limitación de su misión personal a Israel (Mt 15,24), en la instrucción del pueblo en parábolas sin la interpretación de ellas, que queda reservada a los discípulos (Mc 4,10-12). De esta inexorable decisión divina, que determina todo su actuar, habla ya Jesús niño de doce años en el templo (Lc 2,49). Esta decisión divina determina especialmente su pasión y su muerte [39]. Esta voluntad divina está consignada en la Escritura, en el AT [40]. Jesús tiene conciencia de ser el siervo sufriente de Dios de Is 53 [41]. Y esta figura de pasión se mezcla en su testimonio sobre sí con la figura de gloria del Hijo del hombre de Daniel. Esto es, la pasión y la humillación son, tanto como la gloria y el poder, una parte de su función mesiánica. A consecuencia de esto, Jesús *no sólo será el Mesías futuro, el destinado para Mesías*, sino que lo es ya entonces, durante su existencia terrena.

3.° El Mesías de los judíos era — como resultado de su estricta adhesión a la fe en la unidad personal de Dios — una figura simplemente humana. Pero una multitud de afirmaciones de Jesús sobre sí mismo, nos revelan algo más allá de una conciencia puramente humana o incluso profética. Jesús es más que un simple enviado de

---

37. Mt 13,16s = Lc 10,23s

38. Cf. com. a Mc 1,38.

39. Cf. Mc 8,31; Lc 13,33; 17,25; 24,7.

40. Cf. Mc 9,12; 14,21 27.49; Mt 26.54; Lc 22,37; 24,26s.44-47; cf. Jn 3, 14; 12,34; 13,18; 20,9

41. Cf. Lc 4,18; Mc 10,45; Lc 22,37.

Dios armado de un excepcional y omnímodo poder, lo cual se evidencia sobre todo en que con su actuar, especialmente con el sometimiento de los demonios, se ha hecho ya presencia el reino de Dios [42].

Jesús no es sólo su heraldo, sino también su portador. Jesús es el más fuerte que vence a Satán (Mc 3,27). Sus milagros no son concesiones de Dios a una plegaria suya, sino que se llevan a cabo por su palabra poderosa. Jesús, como Hijo del hombre, es señor sobre el sábado (Mc 2,28) y puede perdonar pecados en la tierra (Mc 2,5). Jesús reclama para sus palabras autoridad absoluta (Mc 13,31). No sólo declara nula la exégesis escrituraria de los escribas y la «tradición de los mayores» (Mc 7,1-23), sino que se sitúa también sobre la ley del AT, que con su plena autoridad pone fuera de valor y supera, como en su reprobación del divorcio (Mc 10,1-12) y de los preceptos de pureza ritual y en las antítesis del sermón de la montaña (Mt 5,21-48), ley que Jesús «cumple» así idealmente (Mt 5,17). Seguir a Jesús es más importante que cumplir los deberes para con los padres [43], porque de seguir a Jesús depende la vida eterna [44], y por esto es una culpa tan terrible hacer perder a los demás la fe en él (Mc 9,42). Por eso cae también una amenaza de terrible juicio sobre los escribas y los fariseos que le rehúsan la fe [45], sobre las ciudades galileas incrédulas [46], sobre Jerusalén [47] y, en fin, sobre todo Israel [48].

El carácter sobrehumano de su persona se manifiesta también en la forma en que, dando en cara a toda la tradición judía, promete la entrada en el reino de Dios a determinada categoría de hombres [49], excluyendo a otros de él, entre ellos a los piadosos y justos a los ojos judíos (Mt 21,31). Jesús crea por medio de su sangre, expiatoria para muchos (Mc 10,45), un nuevo orden de salvación (Mc

42. Mt 12,28 = Lc 11,20.
43. Mt 8,22 = Lc 9,60; Mt 10,37 = Lc 14,26
44. Mc 8,38; Mt 10,32s = Lc 12,8s
45. Mt 23,1-36 = Lc 11,37-12,1
46. Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15.
47. Mt 23,37-39 = Lc 13,34s.
48. Lc 13,25-29 = Mt 8,11s.
49 Mt 5,3-12 = Lc 6,20-26.

14,24). A Jesús pertenecen, como futuro juez que se manifestará en poder y gloria [50], la reunión de los elegidos (13,27) y el juicio final, que decidirá sobre la salvación o la perdición eterna de cada hombre (Mt 25,31-46).

4.° Jesús es el *Hijo de Dios* en sentido propio, diferente de los demás «hijos de Dios» (Mt 5,9.45). Siempre que Jesús habla de Dios como Padre, dice «*mi* Padre» [51] o «*vuestro* Padre» [52], pero nunca «*nuestro* Padre». El padrenuestro (Mt 6,9) no forma excepción alguna, por ser la oración de los discípulos. Jesús es el Hijo único de Dios (Mc 12,1-12), como Mesías preexistente, señor de su ascendiente terreno David (Mc 12,35-37). Jesús es *el* Hijo (Mc 13,32). Jesús no tiene que esforzarse por la perfección como los demás para llegar a ser verdaderos hijos de Dios (Mt 5,45.48), sino que se pone como ejemplo para todos ellos (Mt 11,29). Jesús es más grande que Salomón y que los profetas del AT [53], más grande que el templo (Mt 12,6) y que los ángeles del cielo (Mc 13,32), que son sus siervos [54].

Jesús es el Hijo de Dios consustancial a él [55]. Como Hijo está y se mantiene por debajo del Padre también en la plenitud del reino de Dios. El Padre es quien es descrito por Jesús como el rey del reino futuro [56].

Al padre le corresponde exclusivamente distribuir sus puestos (Mc 10,40). El Padre es quien «prepara» el reino para los elegidos y el fuego eterno para Satán y sus ángeles (Mt 25,34.41). Sólo él conoce el día y la hora de la parusía y del juicio del mundo (Mc 13,32). El Padre es quien, en el poder que le es propio, ha determinado el momento de la instauración plena de su reinado (Act 1,7) y también quien, según su beneplácito, hace donación del reino al pequeño rebaño (Lc 13,32), dándoselo en heredad al Hijo, en su soberana libertad (Lc 22,29). El Hijo, por su parte, «está sentado a la diestra de la Omnipotencia», esto es, del Padre (Mc 14,62). El Hijo es «el Se-

---

50. Mc 8,38; 13,24-27.
51. Mt 7,21; 10,32s; 11,27; 12,50; Lc 2,49; 22,29; 24,49, etc.
52. Mt 5,16.45.48; 6,1ss; 10,29; 18,14; Mc 11,25.
53. Mt 12,41s = Lc 11,32s.
54. Mt 13,41; Mc 8,38; 13,27.
55. Mt 11,27 = Lc 10,22
56. Mt 6,10; 13.43; Mc 14,25.

ñor» junto al «Señor» de David (Mc 12,36). El Hijo viene «en la gloria de su Padre» para el juicio (Mc 8,38) que el Padre, por medio de él, realiza. Él es quien en este juicio lleva a cabo, con su autoridad divina, la separación de los elegidos y los réprobos (Mt 25,31ss). Su sentencia tiene validez eterna (Mt 25,46). Y el reino de la plenitud es también *su* reino (Lc 22,29). El Hijo sigue siendo, pues, también en la plenitud del reino de Dios «el siervo de Dios, por medio del cual él ejerce su poderío. Su destacada posición en la comunidad redimida no excluye su *dependencia de Dios* y su subordinación a él, sino que la incluye» (Theissing).

5.° En esta conciencia de Jesús sobre su mesianidad y su filiación divina, no se puede demostrar que haya ninguna clase de evolución a lo largo de su vida, precisamente porque no se trata de una simple conciencia humana. Jesús, niño de doce años, se sabe ya más fuertemente atado por la voluntad de *su* Padre que por la autoridad paterna terrenal (Lc 2,49). Si se puede hallar una solución de continuidad en la actividad pública de Jesús, en su apartarse del pueblo en época posterior, limitándose a la instrucción de sus discípulos, la causa para ello estaba en el pueblo. La historia de las tentaciones [57] prueba que no es que Jesús llegara a una idea más clara del carácter de su misión, sólo en el curso de su actividad. Tampoco es admisible que sólo llegara a darse cuenta de que su Padre lo había destinado a la muerte cuando fue evidente su fracaso entre el pueblo y se fue haciendo cada vez más violenta la oposición de sus adversarios. Así se desprende de la motivación que él mismo da para su muerte: él es el siervo sufriente de Dios [58], y como tal lo ha proclamado ya la voz del cielo en el acto de su inmersión por Juan en el Jordán (Mc 1,11).

6.° Su mesianidad y su filiación divina no coinciden entre sí, no son una misma cosa, sino que su mesianidad está basada en su filiación divina. La primera significa su relación con Dios en cuanto a su misión; la segunda, su relación personal. De esta conciencia de Jesús como Hijo de Dios y Mesías reciben su firme apoyo y su con-

57. Mt 4,1-11 = Lc 4,1-13
58. Mc 10,45; cf también exc. p. 232ss.

firmación las narraciones del nacimiento virginal, de su transfiguración y su resurrección, lo mismo que los demás relatos de milagros y sus predicciones sobre su muerte y su resurrección y sobre la caída del templo. Las manifestaciones de Jesús sobre su ser y sobre su misión, y los milagros, inseparables de su vida[59], forman dos categorías paralelas de hechos historicos que se confirman mutuamente y juntos prueban que Jesús es el Hijo de Dios en sentido propio.

## Seguir a Jesús supone aceptar pacientemente el dolor
## 8,34-9,1 (= Mt 16,24-28; Lc 9,23-27)

34 *Y llamando en torno a sí al pueblo, juntamente con sus discípulos, les dijo: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí*
*mismo, cargue con su cruz y sígame.* 35 *Porque quien quisiere poner*
*a salvo su vida, la perderá; pero quien perdiere su vida por mí y*
*por el evangelio, la pondrá a salvo.* 36 *Porque ¿qué aprovecha a un*
*hombre ganar el mundo entero, si pierde su vida?* 37 *Porque ¿qué*
*puede dar un hombre a cambio de su vida?* 38 *Porque, si alguno se*
*avergüenza de mí y de mis palabras ante esta raza adúltera y peca-*
*dora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga*
*en la gloria de su Padre con los santos ángeles.»*
1 *Y les decía: «En verdad os digo que algunos de los aquí pre-*
*sentes no han de morir hasta que vean definitivamente llegado en*
*toda su pujanza el reino de Dios.»*

Este pasaje no es la continuación inmediata del anterior, como lo prueba el distinto círculo de oyentes al que las palabras de Jesús van dirigidas. Tampoco constituye una unidad histórica. Marcos ha reunido en él una serie de sentencias de Jesús (como en 4,21-25) sobre las cualidades del discípulo, que dan a conocer en qué consiste verdaderamente «el seguir a Cristo». Jesús hace saber aquí a sus discípulos que la ley del padecer, a la que el Maestro está sometido, vale

59. Cf. p 78-82.

también para ellos, precisamente por su categoría de discípulos. De las seis sentencias que en total componen el pasaje, la primera, la segunda y la quinta se hallan en Mateo y Lucas en el pasaje paralelo, y también en otro contexto. La partícula «porque» que une entre sí los diferentes versículos es, como en otras muchas ocasiones, una simple partícula de transición. Todas estas frases se caracterizan por un tono severo y duro.

La redacción que Marcos ofrece de la primera sentencia es evi- 34
dentemente menos originaria frente a la redacción ofrecida de nuevo por Mateo 10,38 y Lucas 14,27 en otro pasaje y en forma muy diferente, como demuestra la repetición del concepto «seguir». Es posible que Marcos amalgamara dos sentencias originariamente independientes: 1.ª «quien no toma su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo» [60]; 2.ª «el que me quiera seguir, niéguese a sí mismo».

Tres condiciones tiene que cumplir el que quiera ser auténtico seguidor de Jesús. Las dos primeras son actos que llevan consigo una decisión, la tercera significa una relación durable con la persona de Jesús (Taylor). El verdadero discípulo de Jesús tiene que «negarse a sí mismo». Esta frase no se puede entender en el sentido trivializado corriente «ascético», del vencimiento de las malas tendencias y del soportar con paciencia los sufrimientos y las contrariedades de la vida cotidiana, sino que significa algo mucho más radical. El verdadero discípulo de Jesús no puede querer volver a saber más de sí mismo, renunciando a las exigencias de su yo y su voluntad propias.

La segunda condición quiere decir que el discípulo acepta hasta las últimas consecuencias de esta obediencia a la voluntad de Dios y carga con «su cruz». Cargar con la cruz significa simplemente la renuncia a la vida. «Su» cruz, es la cruz que Dios ha determinado para cada uno. Esta expresión no se encuentra como frase proverbial en la literatura judía de la época de Jesús. Pero la crucifixión era necesariamente conocida en general como suplicio de

60. Mt 10,38 = Lc 14,27.

muerte, aunque no judío, de modo que la frase era plenamente comprensible para los discípulos en labios de Jesús; no necesita explicarse, pues, como un giro posterior «cristiano». Aunque el evangelista piensa, desde luego, también en la cruz del Señor. Jesús se pone él mismo, con su cruz a cuestas, ante los ojos de sus discípulos (en el caso de que no se trate de un giro hecho más antiguo). Los discípulos deben unirse a su camino a la muerte, en marcha también ellos hacia el suplicio. Con esto se da a entender una renuncia (según Lc 9,23, diaria) a la vida tan absoluta, como la del que, con plena entrega, marcha a la muerte que le está destinada.

35 Este «odio a la propia vida» (Lc 14,26), la absoluta contradicción de la mentalidad del hombre terrenal, que busca sólo la afirmación y la imposición de su sí mismo y la conquista de espacio vital, es sólo posible al que como discípulo de Jesús aprende a entender en qué consiste la verdadera vida. A esto se refiere el v. 35, que se encuentra de nuevo en Mt 10,39 = Lc 17,33 y Jn 12,25s[61] y contiene una paradoja, consistente en el doble sentido de la palabra «vida». Quien por cobardía y falso amor propio quiere salvar su vida *terrena*, en lugar de renunciar a ella voluntariamente en el martirio, perderá su verdadera vida, la vida *eterna*, esto es, quedará excluido de la salvación. Quien, por el contrario, va valerosamente a la muerte por la confesión de Jesús y de su evangelio, salvará así su verdadera vida, entrará en el reino de Dios. La oposición a que se hace referencia aquí no es la existente entre el cuerpo mortal y el alma inmortal, sino entre la vida terrena limitada temporalmente y la eterna, en la que tendrá participación *todo el hombre completo*. El discípulo queda así situado ante una decisión. No puede pretender las dos cosas al mismo tiempo. Es imposible un compromiso pacífico. En el *Talmud* se encuentra también un pensamiento semejante: «¿Qué debe hacer el hombre para conseguir la vida? — ¡Mátese a sí mismo! — ¿Y qué debe hacer el hombre para morir? — ¡Gozar de la vida!» Importancia especial tienen en la frase las palabras «por mí». La persona de Jesús es la que coloca

61 Sin contar los pasajes paralelos Mt 16,25 y Lc 9,24

al hombre ante la decisión entre la muerte y la vida. Las palabras «por el evangelio» son una adición de Marcos a las palabras originarias de Jesús (lo mismo en 10,29). Esta adición se explica por el hecho de que Jesús mismo formaba el contenido del evangelio de la predicación misional paleocristiana. El empleo absoluto de la expresión «evangelio», sin otro complemento, es característico de Marcos [62].

El v. 36 está relacionado con el v. 35 sólo por medio de la pala- **36**
bra nexo «vida». En él no se dice nada de la importancia del seguimiento de Jesús. Podría ser también un proverbio profano, mirado sólo desde un punto de vista simplemente utilitario. Pero la palabra «vida» tiene aquí el mismo sentido que en la sentencia precedente, aunque en su origen no tienen ambas relación alguna. Por ello tampoco es del todo exacta la traducción corriente: «...si pierde su alma?». El sentido primero de la frase es, que en comparación con la «vida», con la salvación, no tienen ninguna importancia todos los valores del mundo. Marcos le da un sentido en relación con el v. 35, que es el siguiente: Quien no quiere seguir a Jesús es, en cualquier caso, un loco, aun cuando ganara así todo el mundo con todos sus placeres, no sólo porque todo se lo arrebatará la muerte (cf. Lc 12,16-21), sino sobre todo porque pierde la vida verdadera,
la vida eterna (cf. Lc 16,19-31), vida que es imposible recuperar; **37**
porque en el juicio, no tendrá el hombre nada que pudiera ofrecer a Dios como rescate por esa vida perdida (cf. Sal 49[48]8-10). También en el judaísmo era corriente la idea de la imposibilidad de rescate en el juicio final.

El amenazador v. 38 encarece de nuevo la gravedad de la adhe- **38**
sión a Jesús; Mateo (10,33) y Lucas (12,9) lo ofrecen en una forma más completa en el discurso sobre el concepto de discípulo (motivo por el que Mateo lo suprime en este pasaje). Marcos lo ofrece aquí seguramente sólo por causa de la palabra nexo «vida», que aparece también en el v. 35.

La adhesión a Jesús y a su doctrina puede traer la burla y el ultraje de los impíos, y exige, por eso, ánimo de mártir La gene-

62 Cf. Mc 1,14s; 13,10; 14,9

ración es llamada «adúltera» [63] según la forma de expresión de los profetas [64], por haber roto la alianza con Dios, simbolizada como un matrimonio. A quien por miedo a la burla de los hombres se avergüence de Jesús y de sus palabras, esto es, a quien reniegue de Jesús [65], también le negará el Hijo del hombre, según la estricta ley de la correspondencia, como no perteneciente a los suyos. Esta negación del Hijo del hombre cuando venga con el poder divino en la «gloria» del Padre, acompañado de los ángeles como servidores [66], significa el anatema [67] que excluye de la vida eterna a aquellos sobre los que cae. Esta frase, según la cual el destino de cada hombre en el juicio depende de su actitud frente a la persona de Jesús, dice mucho en cuanto a la conciencia de Jesús sobre sí mismo. Desde luego no queda dicho expresamente que Jesús sea el juez del mundo, sólo se da a entender. La distinción que Jesús establece aquí entre su misma persona y el Hijo del hombre en su venida en majestad divina, es sólo aparente [68]. Expresamente llama luego Jesús a Dios su Padre.

**9,1** Marcos añade aquí, con una nueva fórmula introductoria, una profecía, independiente en su origen, sobre la venida del reino de Dios en toda su pujanza. Su absoluta certeza queda encarecida por la solemne fórmula con que la comienza [69]. Algunos de los presentes verán esta venida con sus propios ojos antes de su muerte.

El sentido de estas palabras ha sido vivamente discutido. Desde luego no pueden significar que esas personas a que se hace referencia verán (= reconocerán) el comienzo del reino de Dios [70], porque se dice que sólo algunos de los circunstantes serán testigos de ello, lo cual indica que solamente puede hacerse referencia a algo aún futuro con relación al momento en que se habla, no a la percepción de una realidad presente desde largo tiempo. Tanto la forma de la sentencia [71], como también su relación con la frase que inme-

63. Cf. Mt 12,39; 16,4.
64. Os 2,4ss; Is 57,3ss; Ez 16,32ss.
65. Cf. Mt 10,33 = Lc 12,9.
66. Cf. com. a Mt 25,31.
67. Cf. com a Lc 13,27.
68. Lo mismo en Lc 9,26; 12,8; cf. Mt 10,33.
69. Cf. Mc 3,28; 8,12, etc.
70. Cf. Mt 12,28 = Lc 11,20.
71. Cf., especialmente, el texto paralelo de Mt 16,28.

diatamente la precede, aun suponiendo que tal relación se deba sólo a la redacción del evangelista, parecen excluir toda otra interpretación que la del fin de este eón. Jesús lo habría esperado no inmediatamente, pero por lo menos en el curso de una generación y lo habría anunciado así. Ésta era, de hecho, la creencia general del cristianismo primitivo [72], de la que también participarían los evangelistas, por lo cual podrían haber comprendido en este sentido esta frase de Jesús.

Puede ser que Marcos haya visto una cierta realización de estas palabras en la transfiguración, por lo cual hace seguir su relato a continuación. Tal interpretación gozó de gran popularidad en la Iglesia antigua [73], pero no es compatible con la determinación temporal que la frase contiene.

Si se rechazan todas estas interpretaciones, hay que ver entonces en ella quizás el enuncio de la manifestación del poder divino en la propagación de la buena nueva, aduciendo como prueba de ello la distinta forma de expresión de este v. y del anterior, diferencia que da a entender también la distinción entre la venida gloriosa del Hijo del hombre (parusía) y la venida del reino de Dios en todo su poder.

## Transfiguración de Jesús; coloquio sobre el retorno de Elías 9,2-13 (= 17,1-13; Lc 9,28-36)

2 *Seis días después toma Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, y*
*los conduce a una montaña alta, exclusivamente a ellos, a solas.*
*Allí se transfiguró delante de ellos,* 3 *de forma que sus vestidos se*
*volvieron tan extraordinariamente resplandecientes por su blancura,*
*como nadie en el mundo podría blanquearlos así.* 4 *Entonces se les*
*aparecieron Elías y Moisés, que estaban hablando con Jesús.* 5 *To-*
*mando Pedro la palabra, dice a Jesús: «¡Rabbí! ¡Qué bueno sería*

72. Cf. 1Tes 4,15; 1Cor 15,51; 16,22; Flp 4,5; Sant 5,3; 1Pe 4,7; Jds 18; 1Jn 2,18.28; Ap 1,3; 22,20.

73. Atestiguada, por primera vez, por el gnóstico TEODOTO, en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Exc. Theod.* 4.

*quedarnos aquí! Vamos a hacer tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías.»* [6] *Es que no sabía qué decir, porque estaban tan llenos de estupor.* [7] *Se formó entonces una nube que los envolvió en su sombra, y salió de la nube una voz:* «Éste es mi Hijo amado; escuchadle.» [8] *De pronto, miraron a su alrededor y no vieron a nadie, sino a Jesús solo con ellos.*

[9] *Cuando iban bajando de la montaña les prohibió referir a nadie lo que habían visto, hasta después que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos.* [10] *Ellos guardaron fielmente el secreto, aunque preguntándose a sí mismos qué era eso de «resucitar él de entre los muertos».* [11] *Le propusieron, pues, esta cuestión: «¿Por qué dicen los escribas que primero tiene que venir Elías?»* [12] *Él les contestó: «Elías, desde luego, ha de venir antes,* para ponerlo todo en orden [Mal 3,23s]; *pero ¿no está escrito acerca del Hijo del hombre que habrá de padecer mucho y ser menospreciado?* [13] *Pues bien; yo os lo aseguro: Elías ya vino, e hicieron con él cuanto se les antojó, conforme está escrito acerca de él.»*

Este importante acontecimiento, en el que, por un momento, el mundo celestial irrumpe en la vida terrena de Jesús, estuvo envuelto para los discípulos que lo presenciaron, y también para nosotros, en el velo del misterio; no podemos llegar a una plena comprensión de él.

La persona de Jesús, aunque en el punto central de la escena, no aparece en ella en acción.

2 La determinación temporal «seis días después» es única en Marcos en forma tan exacta (si exceptuamos la pasión). No queda indicado claramente cuál sea el episodio anterior al que va referida, por lo que solamente puede deducirse su sentido del hecho de la transfiguración misma; según que se vea en ella un testimonio de la mesianidad y la filiación divina de Jesús o de la necesidad de su pasión, se refiere esta fijación temporal o a la confesión de Pedro (8,27-30), o a la profecía de la pasión (8,31-33). Sólo los tres discípulos más íntimos, los únicos a quienes también les fue permitido presenciar la resurrección de la hija de Jairo (5,37), los mismos que acompañarán más tarde a Jesús en Getsemaní (14,33),

son tomados por Jesús como testigos de vista [74]. Es evidente que lo que aquí se describe es una epifanía y no una visión de los discípulos. Jesús se «transfigura» ante sus ojos. Su figura resplandece con resplandor sobrenatural, no producido por luz reflejada (cf. Lc 9,31); Jesús posee el resplandor de los seres celestiales que poseerá para siempre desde su resurrección y que, según Pablo [75], recibirán también los cuerpos de los cristianos en la segunda venida del Señor.

3 También su vestidura brilla con una blancura deslumbrante, supraterrena [76]. La transfiguración de Jesús es, pues, una breve anticipación de su escatología. La tradición procedente del siglo IV [77], según la cual el escenario de este hecho fue el monte Tabor, de 560 m de altitud, situado en las inmediaciones de Nazaret, no parece antigua y está influida quizá por el Sal 89(88)13. Ni el evangelista ni su fuente dan importancia al lugar, pero de la curación de un muchacho poseso que sigue, en la que se habla de la presencia de escribas, se sigue que Jesús no se encuentra ya en país pagano, sino en territorio judío, probablemente en Galilea.

4 Junto a Jesús aparecen también transfigurados (cf. Lc 9,31) dos de las más grandes figuras del AT, no sabemos claramente por qué precisamente estas dos. Porque Elías no es, junto al representante de la ley, Moisés, el representante más adecuado de la profecía, puesto que no tiene ninguna en absoluto sobre el Mesías. También es extraño que se le nombre precisamente a él en primer lugar, y no a Moisés. Es improbable que ambos tengan el carácter de figuras de la pasión, que dieran entonces testimonio de un Mesías destinado a padecer, porque, al menos en el texto de Marcos, no se habla para nada de la pasión de Jesús. Moisés es mencionado como predecesor del Mesías en la tradición judía sólo en un *midraš* muy tardío, aunque apoyado en el testimonio del rabí Yohanán ben Zakkay (siglo I d.C.). Si se toma además Ap 11,6, donde aparece también Moisés junto a Elías como predecesor del Mesías, la interpretación más probable resulta ser la que ve en los dos profetas

74. Cf. Dt 19,15; 2Pe 1,16.
75. 1Cor 15,43; 2Cor 5,4.
76. Cf. Dan 7,9; Act 1,10; Ap 3,4s; 4,4; 7,9.
77. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* XII, 16.

a los predecesores del Mesías. Su presencia sirve para probar la mesianidad de Jesús. Nada se dice de cómo fueron reconocidos de los discípulos. Solamente Lucas (9,31) da noticia del contenido de su conversación con Jesús: hablaban de las circunstancias de su muerte. Tampoco dice el texto que estuvieran elevados en el aire con Jesús, como lo representa el cuadro de Rafael.

5 Pedro, a pesar de la predicción de la pasión que ha precedido, cree que la época de esplendor mesiánico ha dado comienzo ya y ofrece, en seguida, sus servicios. Su propuesta de construir tres tiendas o refugios — tres y no uno solo, quizá teniendo en cuenta la dignidad de las tres augustas figuras — corresponde a su deseo de inducir a los tres seres celestiales a quedarse y retener así el feliz momento para poder gozarlo por más tiempo.

6 El evangelista disculpa la improcedencia de la proposición, por la confusión del momento. Pedro no reflexiona que de esta forma, privaría a Jesús de su destino mesiánico y que las figuras que él en aquel esplendor celestial contempla no necesitan ya de sus bien intencionados servicios. Quizá flotaba ante su vista al hacer tal propuesta la imagen del tabernáculo del AT (Éx 25,8).

7 Una nube (luminosa: Mt 17,5), forma de manifestación de Dios en el AT, que le revelaba y le ocultaba al mismo tiempo [78], «los envolvió en su sombra», dando comienzo a una nueva parte, la más decisiva de todo el acontecimiento. La nube no hace caer su sombra sobre los discípulos, que se encuentran fuera de ella, sino que esconde a las tres figuras celestiales, lo cual se desprende del hecho de que la voz sale «de la nube». La aparición de la nube es la respuesta a las palabras de Pedro (v. 5). La nube es la tienda de Dios [79], el símbolo y la revelación de su presencia. Desde ella resuena la voz divina que atestigua a Jesús, al igual que en el acto de su inmersión en el Jordán (1,11), como el Hijo «amado», esto es, único, de Dios [80], y que se dirige expresamente a los discípulos. Para los discípulos significaba esto, con arreglo a la comprensión

78. Éx 16,10; 19,9; 24,15s; 33,9; Lev 16,2; Núm 11,25; 3Re 8,10s.
79. Cf. 2Sam 22,12; Sal 18(17)12.
80. Cf. com. a Mc 1,11.

de la persona de Jesús a la que entonces alcanzaban, una confirmación divina de su mesianidad.

Es importante la circunstancia de que las palabras de la voz celestial no dicen nada de la pasión de Jesús, lo que indica que no fueron una confirmación divina a la profecía de la pasión, que había producido tanta consternación en los discípulos. La voz del cielo da una respuesta al problema de la personalidad de Jesús y en el sentido de la confesión de Pedro. Siendo así, tampoco el «escuchadle» final puede referirse de manera particular a la profecía de la pasión anterior, sino a la actividad doctrinal de Jesús en general.

La voz del cielo constituye el elemento central de toda la escena. Todo lo demás, incluso la transfiguración de Jesús, es sólo la preparación y el fondo de ella. La transfiguración tiene una significación primordial para los discípulos que fueron sus testigos; es evidente que la persona a la que la voz se dirigía no era Jesús, sino los discípulos que la presencian como testigos y a los que sirve como una garantía de la personalidad de Jesús [81]. En ninguna parte se habla de su significado para Jesús mismo, personaje central del suceso. Es evidente que no fue, en modo alguno, un momento crítico decisivo en el curso de su vida. Jesús no recibió entonces ninguna nueva misión o dignidad.

La transfiguración y el acto de la inmersión de Jesús en el Jordán están relacionadas por la voz del cielo, cuyas palabras son las dos veces casi las mismas. Son las dos únicas confirmaciones divinas directas de Jesús narradas por los sinópticos. De ninguna de estas dos «señales del cielo» [82] fueron testigos el pueblo o los adversarios de Jesús. Pedro aparece aquí en primer plano entre los demás discípulos y como por lo general en Marcos, no en forma muy honrosa. Él pudo dar muy bien a conocer (como fuente que es en general del segundo Evangelio) sus vivencias propias — aunque no exclusivas — de la escena.

El v. 8 describe el tránsito de Jesús a su forma de existencia **8**
normal y terrena. Aparece otra vez solo y también — el texto no lo dice expresamente — desprovisto de su «gloria» celestial.

---

81. Cf. com. a Mc 1,11 82. Cf. com. a Mc 8,11.

9 Un severo mandato expreso de Jesús hace callar a los discípulos hasta el momento en que su vida entera aparezca terminada ante ellos haciendo evidente en manera definitiva el verdadero carácter de su mesianidad.

10 La referencia de Jesús a su resurrección les hace quedar pensativos (la resurrección misma de Jesús, no la de los muertos en general). La resurrección de los muertos era doctrina corriente en el judaísmo de aquella época, excepto para los saduceos (cf. 12, 18). Los discípulos encuentran en ello un «problema», ya que a la resurrección del Mesías debe preceder su muerte, una idea que no acaban de poder llegar a entender. La escena de la transfiguración se compone en su conjunto de una serie de motivos tradicionales (luz, vestidos blancos, la tienda, la nube, la voz del cielo, Moisés y Elías), que agrupados en torno a Jesús reciben así un sentido peculiar. El cambio del aspecto de Jesús constituye un rasgo esencial en el conjunto; Jesús aparece entonces en la figura que tendrá una vez como Hijo del hombre glorioso. No puede verse relación alguna entre esta transformación de Jesús y las metamorfosis en el sentido griego. Porque en los misterios helenísticos la transformación es un proceso paralelo a la deificación. El creyente pretende llegar progresivamente a la transformación de su naturaleza por medio de la iniciación en los misterios. Aquí se trata por el contrario de una transformación pasajera en la forma de existencia escatológica, que Jesús recibe ya entonces como quien está investido de una singularísima misión. Pero la transfiguración no es una anticipación de su parusía ni de su resurrección. La «gloria» en que Jesús entonces aparece no la tendrá solamente en la parusía, sino a partir de su resurrección, y la nube desde la que la voz celestial resuena, no tiene relación alguna con aquella otra sobre la que aparecerá en su segunda venida [83], porque aquí la nube es el símbolo y la revelación de la presencia de Dios.

11 No está claro si los tres difíciles versículos que siguen, que tratan de la nueva venida de Elías, están en una relación originaria con la escena de la transfiguración. Su contenido no se relaciona

83. Mc 13,26; 14,62.

de manera inmediata con el v. 9*s*, y el v. 13, según el cual Elías ha venido ya, parece comprenderse mejor suponiéndolo en una situación diferente. Es poco probable que la pregunta de los discípulos hubiera estado ocasionada por la presencia de Elías en la transfiguración; porque el problema que preocupa a los discípulos es el de la venida de Elías como predecesor del Mesías, lo cual no tiene relación alguna con su presencia en la transfiguración. Así, pues, si no puede demostrarse como histórica la relación de estos tres versículos con la escena de la transfiguración, no aportan tampoco nada nuevo a su interpretación y no puede deducirse de ellos que la transfiguración sea la confirmación divina de la profecía de la pasión que había precedido. Según la doctrina de los escribas, apoyada en el AT [84], Elías debía aparecer antes que el Mesías, como su precursor. Pero era evidente que Elías no había aparecido aún. Siendo así, ¿cómo puede ya estar aquí Jesús como Mesías? *La posibilidad de que Juan el Bautista fuera Elías en su nueva* venida, no se les ocurre siquiera a los discípulos, puesto que no hizo ningún milagro (Jn 10,41), como se esperaba de Elías.

La contestación de Jesús a la pregunta de los discípulos da en **12**
un principio la razón a la doctrina de los escribas, porque así está dicho en la Escritura (Mal 3,23s). Pero, continúa Jesús, en la Escritura está también dicho que el Mesías debe padecer (cf. Is 53); en el padecer está incluida también la muerte (cf. Lc 22,15). Y esto parece ser imposible si está precedido por Elías, que consigue una restauración general, preparando al pueblo para su llegada. Ambas profecías parecen, pues, contradecirse. El v. 12*b*, que Mateo (17, 12*b*) ha colocado después de los siguientes, interrumpe sólo aparentemente la relación lógica entre el v. 12*a* y el 13. En contra de la opinión que ve en él sólo una nota marginal posterior introducida en el texto, habla ya la expresión «Hijo del hombre», que solamente se encuentra en labios de Jesús, así como la circunstancia de que no se dice nada de su muerte. Además también Mateo lo ha encontrado ya en su fuente. Y porque Elías, según la tradición rabínica, debe venir de nuevo como *predecesor del Mesías*, la

84. Mal 3,23s; Eclo 48,11s.

pregunta de los discípulos contiene ya también una alusión al Mesías, como lo prueba la palabra «antes».

13 La objeción de que las dos profecías se contradicen no es exacta Elías ha venido ya de nuevo [85], en la persona del Bautista (cf. Mt 11,14). Pero no se le ha dejado hacer esa «restauración general». Los hombres, a los que él debía preparar para la venida del Mesías «hicieron con él cuanto se les antojó» [86]. Lo encarcelaron y le dieron muerte (6,17-29), haciéndole así imposible la realización de su cometido. Así puede seguir a un predecesor que padece, un Mesías que padece. Pero también en éste su destino que le hace asemejarse al Mesías que viene tras él, sólo ha hecho que cumplirse la Escritura. No hay ningún pasaje de la Escritura que hable de la pasión de Elías en su nueva venida, tampoco en la literatura judía tardía. Tampoco puede concluirse de Ap 11,3-12, excepto en el caso de que se quiera ver en ello un trozo de un texto judío en su origen o de una tradición apocalíptica judía. Pero si se observa que en el v. 13*a* se identifica a Elías con el Bautista, resulta probable que el texto del AT que habla del Elías histórico (1Re 19), esto es, la narración de la persecución de Elías por Jezabel, quede referido *tipológicamente* al Bautista, que encontró su Jezabel en Herodías (cf. 6,17-29). El padecer está unido con la figura de Elías. Pero la frase de la Escritura — y éste es el verdadero pensamiento central de la contestación de Jesús — según la cual Elías vendrá otra vez y hará una restauración general, no puede ser entendida de modo que resulte imposible la otra, atestiguada igualmente en la Escritura, de que el Mesías tiene que padecer.

## Curación de un endemoniado epiléptico
## 9,14-29 (= Mt 17,14-21; Lc 9,37-43*a*)

14 *Al volver a donde estaban los demás discípulos, vieron una gran muchedumbre en derredor suyo y a unos escribas que discutían*

85. Como Mt 17,13 dice claramente
86 1Re 19,2 10 14

*con ellos.* [15] *Toda aquella muchedumbre, al verlo venir, quedó sorprendida y acudió en seguida a saludarle.* [16] *Él les preguntó: «¿De qué estabais discutiendo con ellos?»* [17] *Y uno de la multitud le contestó: «Maestro, te he traído a mi hijo, que está poseído de un espíritu mudo;* [18] *y cuando se apodera de él, lo tira por tierra, y le hace echar espumarajos y rechinar los dientes, y luego quedarse rígido. Les dije a tus discípulos que lo arrojaran, pero ellos no han podido.»* [19] *Entonces él responde: «¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo he de estar entre vosotros? ¿Hasta cuándo tendré que soportaros? Traédmelo aquí.»* [20] *Y se lo llevaron. Y apenas vio a Jesús, inmediatamente el espíritu agitó al muchacho con violentas convulsiones, el cual, caído por tierra, se revolcaba echando espumarajos.* [21] *Jesús preguntó al padre: «¿Cuánto tiempo hace que le sucede esto?» Él le respondió: «Desde la infancia;* [22] *y muchas veces también lo arroja al fuego y al agua, para hacerlo perecer. Pero, si tú puedes algo, ten piedad de nosotros y socórrenos.»* [23] *Replicó Jesús: «Eso de ¡Si puedes...!; todo es posible para el que tiene fe.»* [24] *Al momento, el padre del niño exclamó: «¡Creo! ¡Ayúdame en mi poca fe!»* [25] *Viendo Jesús que aumentaba el concurso del pueblo, increpó al espíritu impuro diciéndole: «Espíritu mudo y sordo, yo te lo mando: Sal de él y no vuelvas a entrar en él jamás.»* [26] *Y después de hacerle dar fuertes gritos y de agitarlo con repetidas convulsiones, salió de él. El joven quedó como muerto, tanto que muchos decían: «Ya murió.»* [27] *Pero Jesús, tomándolo de la mano, lo levantó, y el muchacho se quedó de pie.* [28] *Cuando Jesús entró en casa, sus discípulos le preguntaban aparte: «¿Por qué nosotros no hemos podido arrojarlo?»* [29] *Y les contestó: «A esta clase de demonios por ningún medio puede hacérsele salir, como no sea por la oración [y el ayuno].»*

Esta escena, extraordinariamente gráfica, narrada desde el punto de vista del grupo que desciende de la montaña y sucedida inmediatamente después, forma un vivo contraste con el episodio maravilloso que acaba de tener lugar en la montaña y del que el cuadro de Rafael nos ofrece una representación tan sugestiva. Dos motivos quedan igualmente destacados en la escena: el del poder de Jesús

sobre los demonios [87], frente a los cuales los discípulos son impotentes, y el de la fe vacilante, desarrollado en forma tan impresionante entre el padre del muchacho poseso y Jesús.

14 La discusión en que se habían enredado los discípulos que no habían acompañado a Jesús, debe de haber versado sobre el poder taumatúrgico del Maestro.

15 El recibimiento que la muchedumbre dispensa a Jesús es una muestra de su respeto y su admiración ante él. Se espera a Jesús porque se piensa que él es el único que quizá pueda dar un remedio después del fracasado intento de los discípulos.

17 Entonces se acerca a él el padre del muchacho pidiéndole ayuda para su desgraciado hijo.

18 En sus palabras no hace distinción alguna entre causa y efecto, transmitiendo la mudez del muchacho al demonio mismo que lo posee [88]. Los síntomas de la enfermedad denotan una epilepsia, que el padre del muchacho y Jesús mismo reducen a posesión demoníaca.

19 De las palabras de reproche dirigidas por Jesús a la «generación incrédula» [89] se desprende que la muchedumbre presente es de judíos, que han ido en busca del famoso taumaturgo. Jesús siente como un angustioso peso esa incredulidad del pueblo que le impide llegar al reconocimiento de su verdadera misión y dignidad. Jesús incluye también aquí en sus palabras a los discípulos y esa conciencia de sentirse solo entre hombres que no consiguen la verdadera fe llega realmente a abrumarle. Sus palabras son la expresión de un vivo enojo.

20 Al presentar el muchacho a Jesús, aquél sufre un nuevo ataque. El demonio que lo posee reacciona ante la cercanía de su Señor [90] y se resiste a que le sea arrebatada su víctima.

22 El padre repite su súplica invocando la misericordia de Jesús. Pero ante la gravedad del caso se atreve a rogarle sólo con una reserva: si es que tienes algún poder. Habla con Jesús como con un médico «del que no se sabe hasta dónde llega su arte» (Lohme-

87. Cf. Mc 1,21ss; 5,1ss.
88 Cf. Lc 11,14 y com. a Mc 9,26.
89. Cf. Mc 8,38; Mt 12,39 = Lc 11,29
90. Cf. Mc 1,23-26; 3,11; 5,7ss.

yer). Es una fe débil, vacilante, la que aquí se dirige a Jesús.

La contestación de Jesús sale al paso de esa duda en su poder 23
taumatúrgico: todo lo puede quien tiene fe. Ante estas palabras lanza el padre un gran grito, como una descarga de su fuerte tensión anímica. «¡Creo! ¡Ayuda mi incredulidad!» Es una fe que duda de sí misma sin poder llegar a alcanzar la fuerza que quisiera. El padre se ve así en una situación de angustia aún más dura que la de su propio hijo. Del contexto resulta claro lo que hay que entender aquí por fe; se trata de la confianza sin reservas en la omnipotencia de Dios. Estas palabras del padre dejan también ver el sentido que hay que dar a las del v. 23: «Todo lo puede quien tiene fe.» No es Jesús el sujeto de la fe, sino quien le suplica con una fe verdadera, que pasa así como a disponer efectivamente de la omnipotencia de Dios [91].

La curación se realiza, una vez que la condición para ella existe, 25
por una orden de Jesús al demonio (cf. 1,25).

La salida del demonio va unida a un nuevo y último ataque 26
del muchacho (cf. 1,26). Otra vez queda omitida toda distinción entre el actuar del demonio y el de su víctima (cf. v. 17).

Mientras que la masa, en incrédula actitud, piensa que la inter- 27
vención de Jesús sólo ha hecho que se produzca, al fin, la muerte del muchacho, se levanta éste totalmente sano. Nada se dice esta vez de la impresión del milagro en el pueblo [92].

La instrucción dirigida a los discípulos, que pone fin al episodio, 28s
está en una relación extraordinariamente débil con lo que precede y sorprende tanto en la pregunta de los discípulos como en la contestación de Jesús. La pregunta de los discípulos no hace cuenta de las palabras de Jesús en el v. 23; además Jesús no ha expulsado al demonio por medio de la oración sino por una orden suya. La respuesta de Jesús supone que hay diversas clases de demonios (cf. Mt 12,45) y de grados de posesión. El caso de entonces sólo hubiera podido ser dominado de los discípulos por medio de oración, lo cual sería la expulsión de los demonios por la concesión

91. Cf. Mc 11,23; Mt 17,20 = Lc 17,6.
92. Lo mismo en Mc 6,44; 8,9; cf., en cambio, Lc 9,43.

divina de la gracia suplicada, no por una simple orden, posibilidad reservada exclusivamente a Jesús. La adición «y el ayuno», tiene que ser considerada, a pesar de su fuerte testimonio en la tradición del texto, como una interpolación posterior — porque en este caso hubiera sido imposible un ayuno que necesariamente habría que suponerse largo — y se explica por la estrecha unión de la oración y el ayuno en el judaísmo [93], unión que se transmitió también a la Iglesia primitiva [94] y se encuentra asimismo en 1Cor 7,5. En Mt, la respuesta de Jesús tiene otra forma [95].

## Segundo anuncio de la pasión
## 9,30-32 (= Mt 17,22s; Lc 9,43*b*-45)

[30] *Saliendo de allí atravesaban Galilea, y él no quería que lo*
*supiera nadie;* [31] *porque iba instruyendo a sus discípulos diciéndoles: «El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres, y le darán muerte; pero, después de muerto, resucitará a los tres días.»* [32] *Ellos no podían comprender tales palabras, pero les daba miedo de preguntarle.*

**30** Jesús emprende su último viaje a Jerusalén, como se dice expresamente en 10,33. Abandona la región al norte de Galilea adonde se había dirigido en 8,27 (por lo cual hay que situar los episodios intermedios en la región de Cesarea de Filipo) [96]. Y entra de nuevo en Galilea, aunque sólo para atravesarla de paso. Jesús no vuelve a actuar más enseñando públicamente, sino que quiere pasar inadvertido para evitar todo concurso del pueblo.

**31** Su meta es Jerusalén, donde le espera la muerte. Por segunda vez (cf. 8,31) habla de ello a los discípulos: va a ser entregado «en manos de los hombres» [97]. Marcos no hace alusión aquí a la ante-

93. Cf. Esd 8,23; Dan 9,3; Tob 12,8; Lc 2,37
94. Cf. Act 13,3; 14,23.
95. Véase com. a Mt 17,20.
96. Cf. también com. a Mc 9,3.
97. 2Sam 24,14; Eclo 2,18.

rior profecía de la pasión. Pero es muy probable que Jesús haya instruido *repetidas veces* a los discípulos sobre su pasión, por lo que carece en absoluto de fundamento la opinión de que la segunda y la tercera profecía de la pasión fueran sólo variantes de la primera debidas a la tradición. A diferencia de la primera predicción[98] no se habla esta vez de la necesidad de padecer, sino sólo de que ese padecer será realidad. Pero cuando Jesús habla de «ser entregado», no se refiere a la futura entrega de Judas (cf. 14,41), sino a Dios, cuyo decreto tiene que cumplirse en él[99]. La forma pasiva sirve a la perífrasis del nombre de Dios[100]. Los discípulos no dan realmente una prueba de que hayan progresado en su comprensión de la profecía, pero, quizás acordándose de la repulsa sufrida por 32
Pedro la primera vez (8,32s), no se atreven a hacer a Jesús ninguna pregunta sobre el tema.

Siguen a continuación (9,33-50) una serie de conversaciones y sentencias destinadas a inculcar a los discípulos la nueva mentalidad que debe serles propia, sin que pueda, por lo demás, encontrarse ningún punto de vista dominante que hubiera podido motivar su agrupación. En gran parte están reunidas por la presencia de alguna palabra nexo, o sea, simplemente yuxtapuestas una tras otra.

## Discusión de los discípulos sobre los primeros puestos 9,33-37 (= Mt 18,1-5; Lc 9,46-48)

[33] *Llegaron a Cafarnaúm. Y estando ya él en la casa, les pre-*
*guntaba: «¿De qué veníais discutiendo en el camino?»* [34] *Pero ellos*
*guardaban silencio; porque en el camino habían discutido entre sí*
*sobre quién era el primero.* [35] *Después de sentarse, llamó a los doce*
*y les dice: «Si alguno quiere ser el primero, hágase el último de*
*todos, el servidor de todos.»* [36] *Luego tomó a un niño y lo puso de-*
*lante de ellos y, después de abrazarlo, les dijo:* [37] *«Todo el que*

98. Cf. com. a Mc 8,31.
99. Cf. com. a Mc 8,33; 1,14; 10,33; Mt 26,2; Jn 3,16; Rom 4,25; 8,32.
100. Cf. com. a Mc 4,24s; 10,40.

*acoge a uno de estos niños en mi nombre, es a mí a quien acoge; y quien me acoge a mí, no me acoge a mí, sino a aquel que me ha enviado.»*

La presente perícopa no es en sí una unidad histórica. Está compuesta de dos episodios sin ninguna relación real entre sí. La disputa de los discípulos sobre los primeros puestos (v. 33-35) y las palabras de Jesús sobre la acogida de un niño (v. 36s). Aparte de esto es además problemático si el v. 35 está aquí en su lugar histórico. Para una solución negativa, no es decisivo el hecho de que los discípulos son nuevamente convocados por Jesús. Una dificultad de más peso consiste en que el versículo se encuentra otra vez en Mc 10,43s [101], motivo por el que Mateo lo suprime en el pasaje paralelo (18,1). También resulta extraño el cambio en la forma de expresión frente al v. 34. El v. 37*b*, ofrecido asimismo por Mateo (10,40) en un pasaje diferente, contiene junto al v. 37*a* un pensamiento nuevo, orientado en forma diferente; se trata probablemente sólo de una relación provocada por la palabra nexo «acoger».

**33** Jesús se dirige por última vez a Cafarnaúm, ciudad que durante tanto tiempo había sido punto central y de partida para su actuación en Galilea. La casa a que se hace referencia puede haber sido la de Pedro [102].

**34** La cuestión objeto de la discusión de los discípulos corresponde a una típica mentalidad judía: «El ansia de grandeza penetra toda la piedad palestina. En todo momento, en las reuniones del culto, en la administración de justicia, en la comida en común, en cualquier ocasión de contacto social, surgía continuamente la cuestión de la primacía, y la medida de la honra debida a cada uno se convierte en un quehacer continuo y trascendente» (Schlatter) [103]. Jesús se vuelve contra ello también en Mc 10,43s = Lc 22,26; Lc 14,7-11. El perplejo silencio de los discípulos ante la pregunta de Jesús, es

101. Mc 10,43s = Mt 20,26s, pasaje al que corresponde Lc 22,26.
102. Cf. Mc 1,29; 2,1.
103. Cf. Mc 12.39; Lc 11,43.

la expresión elocuente de su conciencia de haber mostrado, con su ambición, un ánimo poco conforme con el espíritu del Maestro.

Jesús toma asiento — es la postura del maestro — [104] antes de **35** proclamar ante los discípulos «una nueva manera de pensar» (Hauck). La verdadera grandeza consiste en colocarse humildemente en el último puesto y en la voluntad desprendida de ser el servidor de todos. En lugar de «el más grande», se dice en este v. «el primero» (y «el último»; cf. Mc 10,31). Mateo, que suprime la sentencia en el pasaje paralelo (18,1), la ha introducido después, por su parte, en 23,11.

Los v. 36 y 37 forman una unidad entre sí, pero no están en **36-37a** relación inmediata con lo anterior. Porque el niño, que Jesús estrecha con cariño entre sus brazos (cf. 10,16), no simboliza, como lo prueba el v. 37*a*, la inocencia infantil en el sentido de la despreocupación por el rango o la grandeza. El niño no está usado en su valor de símbolo — como en 10,13s —, como *sujeto* activo y como un modelo frente a los discípulos en su contienda por los primeros puestos, sino más bien como *objeto* del actuar, esto es, de la acogida de los demás en nombre de Jesús. Pero el niño no representa tampoco a los discípulos de Jesús, sino a los insignificantes y los desvalidos, que por lo mismo están más en peligro y más necesitados de ayuda (cf. Mt 25,34ss). Su acogida no hay que entenderla, pues, como una acogida de hospitalidad pasajera, sino como un encargarse de manera efectiva de ellos para ayudarlos «en nombre de Jesús», por Jesús, no porque estos pequeños aparezcan en nombre de Jesús o con una misión de su parte, sino porque su acogida corresponde al espíritu y al mandato de Jesús.

El v. 37*b* está unido con el 37*a* sólo por razón de la palabra **37b** nexo «acoger», que tiene aquí además un sentido diferente que en lo que precede. No se refiere ya al amor cristiano, sino a la fe. La frase expresa un pensamiento corriente también en el judaísmo: el enviado de una persona es como la persona misma que le envía. Y la misión, el carácter del envío de la persona de Jesús es único, porque es el Mesías y el Hijo de Dios.

---

104. Cf. Mt 5,1; Mc 4,1; Lc 5,2; Jn 8,2.

## El exorcista desconocido
## 9,38-41 (= Lc 9,49s)

[38] *Juan dijo a Jesús: «Maestro, hemos visto a uno que estaba arrojando los demonios en tu nombre — uno que no anda con nosotros —, y queríamos prohibírselo, porque no andaba con nosotros.»*
[39] *Pero Jesús dijo: «No se lo prohibáis; pues no hay quien haga un milagro en mi nombre y luego pueda fácilmente hablar mal de mí.*
[40] *Quien no está contra nosotros, en favor nuestro está.*
[41] *»Porque quien os diere a beber un vaso de agua por razón de que pertenecéis a Cristo, en verdad os digo: en modo alguno se quedará sin recompensa.»*

Este breve episodio, al que puede encontrarse cierto precedente en Núm 11,26-29, va unido a la discusión de los discípulos sobre los primeros puestos por la presencia de la locución nexo «en mi nombre». Constituye una interrupción entre los v. 37 y 42. Con el episodio de la lucha por los puestos tiene además de común el rasgo de la envidia y la intransigencia de los discípulos contra el hombre, que sin pertenecer a su círculo, esto es, sin misión ni autoridad especiales, expulsa a los demonios pronunciando el nombre de Jesús — esto significa aquí la expresión «en tu nombre» (cf. Mt 7,22). Juan, uno de los dos «hijos del trueno» [105], es quien toma en esta ocasión la palabra.

**39** Jesús reprueba la estrecha mentalidad de sus discípulos. Porque el hecho de expulsar demonios por medio del nombre de Jesús indica ya una fe en su poder y en su misión (cf. Act 19,13-16), siendo imposible que quien en tal manera muestra su veneración por él, aunque no le siga como su discípulo, pueda luego negarle y actuar como su enemigo.

**40** Jesús añade además, como razón, una frase de sabor proverbial — lo que explica también el «nosotros», desusado en labios de Jesús (cf., en cambio, el v. 41) —: todo el que no actúa como ene-

105. Cf. com. a Mc 3,17.

migo nuestro, hay que tenerlo por nuestro amigo. Exactamente lo contrario se dice en Mt 12,30 = Lc 11,23: «Quien no está conmigo, está contra mí, y quien conmigo no recoge, desparrama.» Según Cicerón[106] eran dos frases semejantes a éstas los lemas de los partidos en la guerra civil romana entre César y Pompeyo. César sostenía la primera, más amplia y generosa, Pompeyo la contraria. Ambas son posibles al mismo tiempo en labios de Jesús, porque cada una recibe su más exacto sentido del contexto en que se encuentra. En este caso se quiere decir: el exorcista puede, a pesar de no ser discípulo de Jesús, no ser su enemigo, puesto que cura a los posesos por medio de su nombre. Ello significa, pues, que está de parte de Jesús. En cambio en la lucha decisiva entre Jesús y Satán, de la que se trata en Mt 12,25ss = Lc 11,17ss, no colaborar significa antagonismo, argumento con el que se rechaza la acusación farisea del pacto de Jesús con el demonio.

El v. 41 no tiene relación interna alguna con los v. 38-40, estando **41** añadido a ellos solamente por razón de la locución nexo «en el nombre», por lo cual tiene que ser interpretada también aisladamente. Mateo la ofrece como final de su discurso sobre el concepto de discípulo (10,42). El más pequeño servicio ofrecido a los apóstoles por el hecho de pertenecer a Cristo como discípulos, no será olvidado, sino recompensado de Dios en el día del juicio. La formulación «en nombre de que pertenecéis a Cristo» (así el texto griego)[107] procede del evangelista, como lo prueba también el texto paralelo de Mateo.

## Contra el escándalo
## 9,42-48 (= Mt 18,6-9; cf. Lc 17,1s)

42 «*Si alguno llegara a escandalizar a uno de estos pequeños que creen, mejor sería para él que le ataran bien al cuello una rueda de molino de las que mueven los asnos, y fuera arrojado al mar.* 43 *Y si*

106 CICERÓN, *Pro Ligario* 32.

107. Cf. 1Cor 3,23, y sobre el uso del nombre «Cristo» sin artículo, com a Mc 1,1.

*tu mano es para ti ocasión de pecado, córtatela; mejor es para ti entrar manco en la vida que, conservando las dos manos, ir a la gehenna, al fuego inextinguible.* [44] 45 *Y si tu pie es para ti ocasión de pecado, córtatelo; mejor es para ti entrar cojo en la vida, que conservando los dos pies, ser arrojado a la gehenna.* [46] 47 *Y si tu ojo es para ti ocasión de pecado, sácatelo; mejor es para ti entrar tuerto en el reino de Dios que, conservando los dos ojos, ser arrojado a la gehenna,* 48 *donde* el gusano no muere y el fuego no se extingue (Is 66,24).

42 El v. 42 enlaza de nuevo con el v. 37, formando su equivalente negativo, pero no es su continuación histórica. Porque aquí los «pequeños» no son (como en Mt 10,42) sólo los niños, sino los insignificantes. Como el arameo no tiene grados de comparación, «pequeños» puede tener aquí valor de superlativo (= los más pequeños) y referirse a los más insignificantes de todos, «los últimos» (cf. 10,31). Lucas (17,2), que ofrece, en este caso, un texto independiente de Marcos, en el que faltan las palabras «que creen», da probablemente la forma más primitiva de esta frase. Este «que creen» usado en forma absoluta (cf. Act 2,44), al que Mateo (18,6) ha añadido «en mí», resulta, pues, una adición aclaratoria de Marcos.

La designación «estos pequeños» no puede estar referida simplemente a los discípulos, ya que, según Marcos, la frase va dirigida precisamente a ellos. Se trata seguramente de las gentes sin malicia y sencillas, los «menores de edad» (Mt 11,25). Dar escándalo significa poner tropiezo a alguien, hacerle caer, destruir su fe. El daño que ello trae consigo y la culpa que supone son tan grandes, que para aquel que lo produce le sería una suerte benigna ser arrojado a lo profundo del mar, en comparación de la que le espera en el último día. Con esto queda claramente dicho el precio que «los últimos» tienen a los ojos de Dios (cf. 1Cor 8,13).

También conoce el evangelio un escándalo «divino»; la acción salvadora de Dios puede, en su incomprensibilidad, llegar a ser ocasión de caída para el hombre (cf. Lc 2,34). La doctrina y la actuación de Jesús fueron escándalo para los judíos, causa de su

perdición [108]. Más aún, en él llega precisamente el escándalo a su punto más alto. Jesús es el Mesías «inmesiánico», la contradicción absoluta del Mesías esperado por los judíos. Su revelación como Mesías se hace de manera tan encubierta, que provoca precisamente la incredulidad de los hombres. En Jesús se revela lo divino en forma absolutamente defraudadora para ellos. Esta paradójica manera del actuar divino en el mundo, les parece una locura (1Cor 1,18-24). Tal peligro de escándalo, a que los hombres por parte de la revelación divina quedan expuestos, se basa en el antagonismo que separa entre sí el evangelio y el mundo y en la coexistencia de ambos eones a partir de la venida de Cristo [109].

En tanto que exista esta paradójica mezcla de dos eones enemigos, habrá escándalo en el mundo. El escándalo alcanzará todavía su punto más alto cuando tenga lugar la desaparición de esa situación incomprensible para el hombre al fin de este eón [110], hasta que llegue después el momento de su superación definitiva (Mt 13,41). Tampoco los discípulos eran capaces al principio de sobrepasar este «escándalo de la cruz» [111].

Los v. 43-48 forman en sí, como lo muestra su misma construcción formal, una unidad cerrada, pero están unidos con el v. 42 por contacto de la palabra nexo «escándalo». Porque no tratan ya de la relación entre los hombres ni del daño que mutuamente pueden causarse por un proceder escandaloso, sino de la ocasión de pecado que puede venirle al hombre de sus mismos miembros. Se hace referencia con ello a faltas morales graves que pueden traer luego, como consecuencia, el derrumbamiento religioso. **43-47**

Manos, pies y ojos, nombrados sólo a manera de ejemplo, como los más importantes miembros y órganos del cuerpo humano, pueden convertirse en tentadores para el hombre, y, en este caso, Jesús exige la renuncia absoluta a ellos. Porque más vale entrar sin ellos, mutilado, en la vida eterna, que, conservándolos, caer en la perdi-

108. Cf. Mt 11,6 = Lc 7,23; Rom 9,33; 1Pe 2,8.

109 Cf., en Mateo, exc. *Evangelio y mundo,* p. 233-235.

110 Cf. Mt 24,10; 1Tes 2,3-12

111. 1Cor 1,23; Gál 5,11; cf. Mc 8,32s; 9,32; 14,27.29; Lc 24,19-21 y exc. después de Mt 11,27, *Concepto y contenido de la revelación.*

ción eterna. Una interpretación alegórica de estos órganos del hombre, como personas que le fueran especialmente queridas o indispensables y de las que con todo tendría que separarse, supone una total ignorancia del sentido de las palabras de Jesús y supondría una debilitación de la inexorable severidad de su exigencia. Precisamente esa formulación elegida por Jesús es la que hace destacar, con energía y claridad evidentes, su inexorabilidad y lo extraordinario de su importancia. Jesús al nombrar manos, pies y ojos como los posibles causantes de la ocasión de pecado, lo hace para conseguir una forma de expresión lo más impresionante posible. Sin que ello excluya ni niegue la mayor profundidad de la raíz de la culpa, el corazón humano (cf. 7,20.23) y que la supresión de los miembros corporales mencionados no basta para desarraigar realmente la maldad de los hombres. También el tuerto — incluso el ciego — puede ser un voluptuoso y la pérdida de un pie no es ningún remedio infalible contra los caminos pecaminosos. Se trata de una forma de expresión conscientemente hiperbólica, por lo cual no tiene sentido el problema de si aquellos que se mutilaron por la salvación, recibirán de nuevo en la vida eterna los miembros sacrificados, o si por el contrario se mantendrán en su estado de mutilación como una señal visible de su heroica lucha.

La *gehenna* (= infierno) designaba en su origen el valle de Hinnom, al sur de Jerusalén, maldito y execrado por los sacrificios humanos que en él fueron ofrecidos al ídolo Moloc en tiempo de los reyes Acaz y Manasés. Las amenazas de castigo proferidas con tal motivo [112] fueron la ocasión de que se considerase a este valle como lugar donde, después del juicio, se abriría la sima del fuego y de que su nombre pasara también a significar el infierno mismo.

**48** Con una cita de Isaías (66,24), familiar también al judaísmo [113] para la descripción de los horrores de la *gehenna*, se describe la terrible suerte de los condenados [114]: el gusano roedor, que los tortura, y el fuego, que los atormenta, duran eternamente.

112. Jer 7,32; 19,6.

113. Cf. también Jdt 16,17; Eclo 7,17

114. Los textos más modernos han introducido la frase también en Mc 9,44 y 9,46.

## Sobre la sal
## 9,49s (cf. Mt 5,13; Lc 14,34s)

49 »*Porque todos serán salados por el fuego.*
50 »*Buena es la sal; pero, si la sal se vuelve sosa, ¿con qué le devolveréis su sabor? Tened sal en vosotros, y estad unos con otros en paz.*»

Marcos ha reunido aquí tres sentencias que no se dejan agrupar sin violencia en una unidad cerrada y tampoco presentan relación lógica alguna con la sentencia sobre el escándalo. Otra vez, la unión es simplemente externa. El v. 49 se relaciona con el 48 por la palabra nexo «fuego». Las frases del v. 50 consideran la sal desde otro punto de vista que el v. 49.

Así como, según la ley mosaica, todo sacrificio debía ser condi- **49**
mentado con sal para ser acepto a Dios (Lev 2,13), así también el discípulo debe ser «sazonado» por el fuego de purificación, esto es, por el padecer que Dios exija de él[115] que consumirá todo lo que encuentre desagradable en él.

La sal que se consume en Palestina proviene, en su mayor parte, **50a**
de las salinas de evaporación del mar Muerto y nunca es químicamente pura, sino que está mezclada con otros elementos, por lo cual puede con gran facilidad tomar un gusto desabrido y perder totalmente su valor de condimento y para la conservación, sin que sea posible entonces hacer que vuelva a recuperarlo. No está claro cuál sea la cualidad del discípulo — a ellos tiene que referirse la sentencia — caracterizada por la sal: ¿Es su propio patrimonio religioso, el que le hace precisamente discípulo, o es su misión de ser «sal de la tierra» (Mt 5,13)? Los paralelos de Mateo y Lucas recomiendan esta última interpretación: el discípulo que ha perdido el espíritu que le debe ser propio, el celo religioso, la disposición al sacrificio y al servicio, ha perdido todo su valor y es absolutamente inservible.

115. Cf. Is 48,10; 1Pe 1,7; 4,12.

**50b** Según la última sentencia, que hay que considerar de nuevo en forma aislada, deben los discípulos tener sal en sí mismos, lo cual parece referirse, no a una cualidad personal, sino a la posesión objetiva a ellos entregada, la doctrina de Jesús (cf. 4,25). «Y estad unos con otros en paz» no permite ninguna clase de relación interna con lo anterior, fuera de que se piense en que en ambos casos se habla del mandato del amor dado por Jesús. Una referencia a la disputa de los discípulos por los primeros puestos, está aquí del todo descartada.

## Jesús se marcha de Galilea
## 10,1 (= Mt 19,1s; cf. Lc 9,51)

1 *Y partiendo de allí, viene a la región de Judea y al otro lado del Jordán, y de nuevo se van reuniendo en torno a él las muchedumbres y, como de costumbre, se puso a instruirlas.*

Jesús se acerca poco a poco a la meta de su último viaje. Al pueblo de Galilea ha renunciado ya hace largo tiempo. Ahora abandona también definitivamente su territorio. No se ve del todo claro qué itinerario sigue Jesús para ir a Jerusalén. Al parecer evitó el camino usual entre los galileos para asistir a las fiestas, a través de Samaría [116], y recorrió la ribera este del Jordán, hacia el sur, pasando luego por Perea, al este del Jordán (en su parte sur; cf. 10,46). Judea es, pues, nombrada antes de «al otro lado del Jordán» (Perea), por ser la meta propia del viaje. Jesús no se sustrae allí al concurso de las masas del pueblo.

En este contexto es importante observar que uno de los principales vados del Jordán estaba precisamente en la frontera norte de Judea, donde hoy desemboca el Wadi Fara en el valle del Jordán. Se podía, pues, entender el texto de Marcos en el sentido de que Jesús, después de bajar por el valle del Jordán, llegó al territorio de Judea y atravesó el río por el vado que hay junto al actual ed-Damiyeh, y siguió por su ribera este hasta el vado que está

116. Cf. com. a Lc 9,52

frente a Jericó, donde atravesó de nuevo el Jordán en dirección oeste para entrar en Jericó y tomar luego la calzada romana de Jerusalén (McCown).

Considerando éste el verdadero sentido del texto de Marcos, con todo, no hay que suponer que todas las perícopas contenidas entre 10,1 y 10,46 o su mayor parte se desarrollaran en Perea. Ya las masas del pueblo, que según 10,1 afluyen a Jesús, son difíciles de imaginar en Perea y tanto menos 10,2-12.13-16.17-31. Pero Marcos debe haber procedido aquí tan acronológicamente como en la mayoría de los capítulos precedentes.

## Indisolubilidad del matrimonio
## 10,2-12 (= Mt 19,3-12; cf. Mt 5,31s = Lc 16,18)

[2] *Se acercan a él también unos fariseos y, para tentarlo, le preguntaban si es lícito al marido repudiar a su mujer.* [3] *Pero él les respondió: «¿Qué es lo que Moisés os mandó?»* [4] *Ellos contestaron: «Moisés permitió redactar* un libelo de repudio y, así, despedirla» (Dt 24,1). [5] *Entonces les replicó Jesús: «En atención a la dureza de vuestro corazón os escribió Moisés ese precepto.* [6] *Pero desde el principio de la creación:* Varón y hembra los formó (Gén 1,27); [7] por eso mismo dejará el hombre a su padre y a su madre, [8] y serán los dos una sola carne (Gén 2,24); *de manera que ya no son dos, sino una sola carne.* [9] *Por consiguiente, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre.»* [10] *Ya en casa, nuevamente los discípulos le preguntaban sobre lo mismo.* [11] *Y les dice: «El que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra aquélla;* [12] *y si ella misma repudia a su marido y se casa con otro, también comete adulterio.»*

Los fariseos pretenden con su pregunta obtener de Jesús una **2** decisión de principio sobre si el hombre tiene derecho a despedir a su mujer de manera que quede para siempre disuelto el vínculo matrimonial existente. Su propósito es «tentar» a Jesús, esto es, tenderle un lazo [117]. La posibilidad del divorcio estaba claramente

117. Cf. Mc 8,11; 12,13.

expresada en la ley mosaica, de modo que el lazo tendido a Jesús puede sólo consistir en provocarle a tomar una posición determinada en la disputa entre las escuelas de los dos famosos rabinos Šamay y Hilel sobre el *motivo* del divorcio, esto es, sobre la interpretación del pasaje del Dt 24,1: «Por haberle hallado algún inconveniente.» Šamay, más severo, entendía esto exclusivamente de la fornicación, para Hilel, en cambio, más laxo y cuyo punto de vista era el dominante y el aplicado en la práctica, se refería a todo aquello que en la mujer puede provocar el desagrado del marido, hasta el haberse dejado quemar la comida, de tal modo que el hombre tenía prácticamente concedido un derecho ilimitado al divorcio. Pero el texto de Marcos no hace alusión alguna a la referencia a esta polémica de los escribas.

3 Jesús comienza la discusión proponiendo a su vez una pregunta [118] encaminada a llevar el coloquio al tema de la ordenación mosaica del libelo de repudio, pero una pregunta, que en realidad, no es una respuesta a la primera, ya que «la ordenación de Moisés queda en seguida criticada, sin que proporcione ningún argumento
4 en contra de los interlocutores» (Dibelius). No se llega, pues, en absoluto a una verdadera discusión en la típica forma rabínica.

Tampoco hay una correspondencia exacta entre la pregunta de Jesús y la contestación de sus adversarios. Jesús pregunta: ¿Qué es lo que Moisés os *mandó?* Y ellos contestan: Moisés *permitió.* Lo cual indica que la prescripción de Moisés queda interpretada en forma diversa en ambos casos. Los adversarios de Jesús no entran para nada en la prescripción misma de Moisés, sino que hablan en seguida y exclusivamente del derecho del hombre a despedir a su mujer. Este derecho del divorcio está vinculado única y exclusivamente a la fijación escrita de la decisión de divorcio redactada por el hombre, la extensión de un documento de divorcio. Sobre los motivos para tal decisión no se dice nada en el texto de Marcos [119]. Pero la fijación por escrito de la resolución de divorcio «tiene apenas un valor mayor que un acta notarial» (Lohmeyer). La prescripción,

118. Cf. Mc 2,8; 3,4; 11,29.
119 Sí, en cambio, en Mt 19,3

la «ley» de Moisés, a la que los adversarios de Jesús dan el nombre de permisión, con lo cual queda designada de manera exacta la manera como ellos la entienden, se limita exclusivamente a la *forma* de la separación. Los v. 2-4 son, pues, una reproducción muy inexacta del coloquio sostenido entre Jesús y sus interlocutores, ya que no se habla para nada del verdadero punto litigioso, sobre el que únicamente era posible una discusión entre judíos, o sea, la condición en que se permitía al hombre despedir a su mujer. Para Marcos y sus lectores cristianos procedentes de la gentilidad, no tenía interés alguno la disputa judía sobre la condición precisa para que fuese lícito despedir a la mujer. Para ellos era única y exclusivamente importante el hecho de que Jesús reprueba en absoluto el divorcio. A esta decisión contenida en los v. 5-9 apuntan ya evidentemente los v. 2-4.

La respuesta definitiva a la pregunta propuesta es ahora dada **5** por Jesús (v. 5-9) y contiene tres partes: en primer lugar da una nueva interpretación de la prescripción citada de Moisés, al explicarla como una concesión hecha a la dureza de sus corazones, y cita a continuación, junto a esto, otra frase de la ley, expresión de la voluntad primera de Dios a este respecto, y da, al fin, un fallo propio sobre el problema. Jesús no discute que Moisés hubiese dado realmente el consentimiento para el divorcio, ni toca su autoridad como legislador, como si Moisés hubiera, por así decirlo, falseado la voluntad de Dios al consentir el divorcio. Lo que Jesús discute es que esté en ello expresada sin reservas la voluntad auténtica de Dios. La disposición de Moisés es más bien una simple concesión a la «dureza de corazón» [120] de los judíos, esto es, a su defectuosa comprensión de las verdaderas exigencias de Dios en materia de moral. Así queda Moisés, en cierto modo, disculpado. Moisés no ha dado origen al derecho del divorcio, sino que ha aceptado una costumbre existente, regulándola al permitir el divorcio sólo por un motivo determinado y exigiendo la extensión de un documento de repudio.

Pero la permisión del divorcio era sólo una dispensa ulterior de **6** la voluntad primaria y verdadera de Dios consignada en el Génesis [121]

120. Dt 10,16; Ez 3,7; 36,26. 121 Gén 1,27; 2,24.

por el mismo Moisés. Con estas palabras priva Jesús a la disposición o «permisión» de Moisés del carácter de un compromiso duradero, válido para siempre. Dios, al crear al hombre como varón y mujer, ha querido también la unión de ambos. Esta frase era citada también frecuentemente por los rabinos para encomiar el estado matrimonial en su dignidad y como querido por Dios, pero sin ser referida a la monogamia indisoluble. Sólo en el llamado escrito de Damasco (7,1-3) se encuentra, por primera vez, como fundamento para la prohibición de la poligamia. Dios mismo es quien reúne a los esposos. Jesús acepta esto y profundiza al mismo tiempo su significado al abolir el divorcio concedido al hombre por la ley de Moisés. Sólo así queda realizado el verdadero sentido que en la mente de Dios tuvo el matrimonio y suprimido lo que era sólo concesión a la deficiencia humana. En la contienda entre las escuelas de Šamay e Hilel se trataba de una cuestión jurídica. A los escribas, como maestros de la ley que eran, competía decidir con autoridad el verdadero sentido de la disposición mosaica. Jesús por el contrario dice cómo debe concebirse la ley para que sea expresión *perfecta* de la voluntad de Dios, a pesar de Moisés.

**7** La fuerza de la unión de los dos sexos entre sí, establecida por el mismo Dios, es tan grande que lleva al hombre hasta a abandonar la comunidad anterior con sus propios padres.

**8** Los dos llegan a ser en la comunidad matrimonial una sola carne.

**9** Y lo que Dios mismo por el orden de la creación ha establecido como una unidad, es una comunidad permanente, que no puede ser rota por el hombre. Esa ordenación primitiva, creada por Dios, es la que debe ahora ser restaurada. La decisión de Jesús es trascendental en dos aspectos. Por una parte suprime el menosprecio de la mujer, supuesto en el derecho del hombre a despedirla. El hecho de que en el judaísmo no era prácticamente muy frecuente el divorcio, no cambia en principio la situación. Jesús ha sido el primero en elevar la mujer a una personalidad moral equivalente a la del hombre. Por otra parte Jesús, con la reprobación del divorcio, pone fuera de valor una disposición (o mejor, una concesión) de la ley del AT. En nombre de su plena autoridad mesiánica,

declara Jesús esta disposición del AT como contraria a la verdadera ley moral de Dios, colocándose así frente al AT mismo, no sólo frente a su exégesis y su aplicación llevada a cabo por la tradición rabínica.

A la discusión con los fariseos sigue de nuevo una instrucción **10** especial para los discípulos [122]. Jesús saca las consecuencias expresas de su respuesta de principio a los fariseos.

El v. 11, en su origen, formaba probablemente una sentencia **11** aislada, colocada luego por Marcos en este contexto. Quien extiende a su mujer el libelo de repudio y contrae luego un segundo matrimonio con otra mujer, viola así el primer matrimonio, que sigue existiendo con arreglo a la primera ordenación divina. Y si todo segundo matrimonio es una violación del primero, queda también con ello expresada la reprobación de la poligamia, el matrimonio con varias mujeres — permitida en el AT y en el judaísmo —, como contraria a la voluntad primera de Dios. Esta misma frase la traen Mateo (5,32) y Lucas (16,18) en otro contexto.

Lo que se dice del hombre queda dicho también de la mujer **12** que se divorcia y contrae un nuevo matrimonio. Este v., que ofrece sólo Marcos, contiene un problema, en tanto que el derecho matrimonial judío, en oposición al romano de la época de Jesús, sólo reconocía derecho de divorcio al hombre, no a la mujer, y una referencia de Jesús al estado de cosas romano pagano, no parece aceptable. También el derecho rabínico reconocía motivos de divorcio que residían en el hombre y que impedían el que se pudiera exigir a la mujer la continuación del matrimonio con él (por ejemplo la lepra, o si el hombre era curtidor). En tales casos podía la mujer exigir su separación. Pero no podía extender a su marido un documento de divorcio en la forma determinada por el derecho mosaico. Hay que suponer, pues, que la aplicación de las palabras de Jesús al caso de la mujer fue hecha por el evangelista, que escribía para cristianos procedentes del paganismo romano. No puede ser casual que Mateo, que escribió para lectores judeocristianos, no haya recogido precisamente este versículo.

---

122. Cf. Mc 4,10.34; 7,17; 8,28.

## Jesús bendice a los niños
## 10,13-16 (= Mt 19,13-15; Lc 18,15-17)

[13] *Le presentaban unos niños para que los tocara; pero los discípulos los reprendían.* [14] *Cuando Jesús lo vio, lo llevó muy a mal y les dijo: «Dejad que los niños vengan a mí, no se lo impidáis; pues de los semejantes a ellos es el reino de Dios.* [15] *Os aseguro de verdad que quien no recibe como un niño el reino de Dios no entrará en él.»* [16] *Y él los estrechaba entre sus brazos y los bendecía imponiendo las manos sobre ellos.*

**13** Este episodio está ofrecido sin ninguna determinación local ni temporal. Unos niños son llevados a Jesús para que los bendiga tocándolos (por imposición de manos). Se trata de una costumbre judía. Los sábados acostumbraban los padres a bendecir a sus hijos. En el gran día de la reconciliación se les hacía ayunar y luego recibir la bendición de los escribas. Pero en general era extraño al judaísmo el aprecio a los niños. No se los tenía como imagen de la inocencia, sino como tipo de la inmadurez. Sobre todo no poseían aún el conocimiento de la ley, imprescindible para la salvación según la doctrina rabínica. El ocuparse de los niños se tenía, pues, por una pérdida de tiempo. El proceder de los discípulos corresponde a esta mentalidad judía. Los discípulos ven en este traer los niños a Jesús, aún demasiado jóvenes para acoger su doctrina y para decidirse a su seguimiento, una molestia inútil y absurda para su Maestro, e intentan impedirlo, pero provocan con ello el vivo enojo de Jesús.

**14** Precisamente los niños pequeños atraen de manera especial su simpatía. «Pues de los semejantes a ellos es el reino de Dios.» No se dice: «Pues *de ellos* es el reino de Dios.» Jesús no quiere dar una doctrina para niños, sino para personas mayores, a las que propone los niños como modelo. Los hombres que en alguna manera son semejantes a los niños son los que alcanzarán el reino de Dios.

**15** Es por lo menos problemático si el v. 15 (utilizado ya por

Mateo en un pasaje anterior, 18,3, y omitido por lo mismo en éste) está aquí en su lugar histórico y no es más bien una sentencia transmitida en un principio aisladamente. Queda entonces oscuro, en qué consista la ejemplaridad de los niños a que se hace referencia en el v. 14. Se exige otra vez actitud infantil, precisamente en el recibir el reino de Dios, como condición previa para entrar en él.

Pero ello no significa que se haya de acoger el *mensaje* del reino de Dios con mentalidad pueril y aún menos que el discípulo deba sentirse, como niño, *hijo de Dios*. En el judaísmo aceptar el reino de Dios (el yugo del reino de los cielos) [123] constituía la esencia de la religiosidad, o sea, el cumplimiento fiel de la ley (y en sentido amplio también simplemente el rezo del *šemá)* [124]. De este modo reconoce el hombre fiel a Dios como a su señor, y se inclina ante Él en perfecta obediencia. Así también Jesús exige del discípulo que acepte el reinado de Dios, si quiere alcanzarle, si quiere conseguir la vida eterna.

Lo nuevo de su exigencia es que se debe recibir el reino de Dios «como un niño». No se quiere decir con esto un ánimo pueril, en la sencillez confiada o en la inocencia y la ingenuidad, actitudes que no pueden ser imitadas por los mayores. No es la actitud infantil la que se pone como ejemplo, sino que se dice: el discípulo debe sentirse frente a Dios como un niño, que es el tipo de la pequeñez, la insignificancia y la debilidad. «Hacerse como niños» (Mt 18,3) significa, pues, reconocer y aceptar la propia debilidad y pequeñez. Se trata de una exigencia de humildad frente a la conciencia de santidad de los fariseos, que pensaban poder comprar el reino de Dios por sus merecimientos. Pero el niño no está tomado aquí como «modelo de una actitud humilde — porque la humildad no es el carácter esencial del verdadero niño —, sino como medida objetiva de la humildad exigida» (Blinzler). El pensamiento es, pues, parecido al de Lc 17,10.

Singular y sin paralelo en la tradición sinóptica es la expresión «recibir el reinado de Dios». Es posible que proceda del lenguaje

123. Cf. com. a Mt 11,29.
124. Cf. com. a Mc 1,15.

de la predicación misional paleocristiana. Pero con ello no se dice nada de una eventual presencia del reino de Dios, ya que no se hace referencia alguna al momento de su comienzo, lo mismo que en 12,34; Lc 9,62 ó Mt 6,22 = Lc 12,31.

16 Solamente Marcos [125] conserva el rasgo auténticamente humano de que Jesús no sólo bendecía a los niños imponiéndoles las manos, sino que los tomaba también con amor en sus brazos, gesto en el que se revela el profundo sentimiento de que brotan sus palabras.

## Peligrosidad de las riquezas
## 10,17-31 (= Mt 19,16-30; Lc 18,18-30)

[17] *Cuando salió de camino, corrió uno hacia él y, arrodillado, le preguntaba: «Maestro bueno, ¿qué debo hacer yo para ser heredero de la vida eterna?»* [18] *Jesús le contestó: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie, sino Dios solo, es bueno.* [19] *Ya conoces los mandamientos:* No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio, no defraudarás a nadie en lo suyo, honra a tu padre y a tu madre» (Éx 20,12-16; Dt 5,16-20; 24,14). [20] *El joven le replicó: «Maestro, todas esas cosas las vengo guardando desde mi juventud.»* [21] *Jesús entonces, fijando en él los ojos, sintió amor por él y le dijo: «Una cosa te falta todavía: anda, vende cuanto tienes y dáselo a los pobres, que así tendrás un tesoro en el cielo; ven luego y sígueme.»* [22] *Ante estas palabras, al joven se le anubló el semblante y se marchó lleno de tristeza, pues poseía muchísimos bienes.*

[23] *Y mirando Jesús en torno suyo, dice a sus discípulos: «¡Qué difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas!»* [24] *Los discípulos quedaron asombrados ante tales palabras. Pero Jesús, tomando de nuevo la palabra, les dice: «Hijos míos, ¡qué difícil es entrar en el reino de Dios!* [25] *Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios.»* [26] *Ellos se asombraron todavía más y decían entre sí: «Pero enton-*

125. Lo mismo que en Mc 9,36.

*ces, ¿quién podrá salvarse?»* [27] *Fijando en ellos su mirada, díceles Jesús: «Para los hombres, imposible; pero no para Dios, pues* todas las cosas son posibles para Dios» (Gén 18,14).

[28] *Pedro entonces se puso a decirle: «Pues mira: nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido.»* [29] *Respondió Jesús: «En verdad os digo que no hay nadie que haya dejado, por mí y por el evangelio, casa o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos,* [30] *que luego no lo reciba centuplicado, incluso aún en este mundo y en medio de persecuciones, en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos; y en el mundo venidero, la vida eterna.* [31] *Pues muchos primeros serán últimos, y los últimos primeros.»*

De las tres partes de que consta el pasaje, la segunda (v. 23-27) está en una relación tan natural con la primera, que puede considerarse su unión como realmente histórica. La tercera, en cambio (v. 28-30), es indudablemente un episodio aparte, al que de nuevo está unido en forma muy libre el v. 31. La frase de Pedro, del v. 28, es psicológicamente muy difícil de imaginar después de los v. 23-27.

El acto de arrodillarse y el título desusado de «Maestro bueno» **17** expresan una veneración de tipo exaltado, de la cual se desprende también la absoluta sinceridad de la pregunta que sigue. El título de «Maestro bueno» (= bondadoso), es solamente un ruego de atención como inicio del coloquio y no hay que referirlo a la perfección moral de Jesús.

La categórica repulsa de Jesús ante tal denominación no es un **18** argumento en contra de su impecabilidad como hombre, ni una muestra de una conciencia simplemente humana. A los ojos del «joven rico» [126], que no conoce el misterio de su mesianidad, Jesús es simplemente un hombre. Y por eso no quiere ser llamado «bueno»; porque tal designación corresponde en sentido absoluto única y exclusivamente a Dios, el verdaderamente bueno y perfecto. Sólo llama la atención el hecho de que el sentido absoluto en

126. La designación de «joven» proviene de Mt 19,20.22.

que Jesús utiliza el predicado «bueno», no era el que su interlocutor le había dado. Pero también puede sorprender la pregunta misma que el joven propone. Como judío piadoso tenía necesariamente que saber que el camino de la vida está trazado en la ley. ¿Es que quiere obtener de Jesús una interpretación auténtica del sentido de los preceptos contenidos en la ley, quiere saber, pues, de él lo que la ley le prescribe en su aplicación práctica y particular a su propia vida, o hay que deducir de su pregunta que no le basta el camino de la vida indicado en la ley? Su respuesta a la contestación que de Jesús recibe, prueba que sus palabras tienen que ser interpretadas en este último sentido. Se trata, pues, de un verdadero idealista, a quien no basta el trillado camino de la habitual piedad de la ley.

**19** La respuesta de Jesús a su pregunta por el camino de la vida, remite simplemente a los diez mandamientos que su interlocutor tiene que conocer del AT y menciona —seguramente a modo de ejemplo— solamente los de la segunda tabla, que contiene los referidos a los deberes para con el prójimo, sin añadir ninguna clase de explicación. Su aplicación a la propia vida, que es el problema objeto del estudio rabínico, la confía Jesús a su interlocutor mismo. El precepto «no defraudarás...», literalmente «no retendrás (el salario debido)», está tomado de Dt 24,14 (cf. Lev 19,13).

**20** La respuesta del rico no procede en modo alguno de un ánimo pretencioso, sino de un corazón sincero. La conciencia de haber realmente cumplido la ley de Dios era absolutamente posible en el suelo del judaísmo. Era un hecho indiscutible para los rabinos el que una voluntad decidida era capaz de cumplir la ley de Dios siempre y en absoluto. En tal creencia vivió también en algún tiempo el fariseo Pablo (cf. Flp 3,6). Sin duda pueden encontrarse también opiniones contrarias a esta convicción, por parte de reputados rabinos y de otros (cf. especialmente 4Esd 3,26), que, juzgando más o menos pesimistamente la capacidad moral del hombre o al menos sus merecimientos reales, creían que incluso el hombre piadoso ha de confiarse, por sus deudas contraídas, a la gracia y la misericordia divinas. Aunque el joven cree haber cum-

plido siempre todos los preceptos mencionados por Jesús y ser por lo mismo un «justo» en el sentido de la doctrina rabínica (cf. 2,17), no se siente satisfecho por ello.

Su respuesta, que a la verdad no demuestra un conocimiento **21** profundo de sí, pero al menos sí un gran celo y sinceridad religiosos, le gana la especial simpatía de Jesús, que le da a conocer entonces el camino perfecto de la salvación. Según doctrina judía, el dar limosna significa agenciarse un tesoro en el cielo (cf. Mt 6,2-4). Por ello, el hombre piadoso debe hacerlo durante toda su vida, para lo cual es condición previa la posesión de riquezas. Pero Jesús exige del «joven rico» que entregue, de una vez, toda su hacienda a los pobres, prometiéndole a cambio de ello un tesoro en el cielo.

Esta entrega de sus riquezas debe además servir a un nuevo objetivo: el seguimiento de Jesús. «Este seguimiento significa, pues, más que toda observancia de la ley, más que todo socorro a los pobres, más que toda pobreza voluntaria» (Lohmeyer). Esta invitación de Jesús tiene que ser juzgada de la misma manera que en Mt 8,21 = Lc 9,59s. Jesús hace a aquel hombre en aquel momento una propuesta fundada en su caso particular, no universalmente válida. Su fin es hacerlo libre para el cometido especial de discípulo de Jesús, que lleva consigo necesariamente los más grandes sacrificios (cf. Lc 14,33).

La pobreza voluntaria que Jesús exige del «joven» se reconoce, desde luego, como una obra meritoria, pero su verdadero sentido es el de ser condición previa para seguir a Jesús, con lo cual va unida la renuncia preliminar a las propias riquezas, como lo han hecho los demás discípulos. Solamente entonces conseguirá la libertad interior y la madurez necesaria para poder ser un discípulo de Jesús y seguirle.

El hombre aquel no se siente capaz de tal sacrificio; porque po- **22** see grandes riquezas, según nos hace saber ahora el texto evangélico, y no tiene fuerzas para separarse de sus posesiones. El poder de las riquezas es lo que le hace imposible el seguimiento de Jesús. No se indigna ante la proposición del Maestro, porque se encuentra evidentemente bajo el influjo de su personalidad. Pero se marcha lleno de

tristeza; triste porque Jesús exige de él algo que en su opinión sobrepasa sus fuerzas y cuyo sentido no alcanza a comprender.

El evangelio no nos dice nada sobre el destino posterior de este hombre, porque falta en sus páginas todo interés biográfico. Sólo las palabras que Jesús le dirige y su posición de principio ante las riquezas en general han sido importantes para la tradición.

¿Cuál es el motivo que impidió al joven el poder apartarse de sus riquezas? En primer lugar, la satisfacción que da el tener y el disfrute que ello trae consigo. Pero el motivo más hondo radica en el carácter judío de su religiosidad. Para el judaísmo de los fariseos, la riqueza era una bendición de Dios, una recompensa a la piedad, sólo con tal que no fuera un impedimento para el estudio de la ley o llevara a la dureza de corazón. Las riquezas eran, pues, una prueba del beneplácito divino y las palabras de Jesús no consiguen destruir esta convicción del «joven». Le son simplemente incomprensibles, porque las encuentra en contradicción con todas sus creencias aprendidas desde la niñez sobre la relación entre piedad y felicidad terrena. Él no puede renunciar voluntariamente a todas las satisfacciones unidas con la riqueza, porque las palabras de Jesús le resultan un enigma. Como judío sabía desde luego aquel hombre que la limosna, el dar parte de las propias riquezas a los nesesitados, era una obra piadosa y válida de manera especial a los ojos de Dios [127], y también que el rico está obligado a ello durante toda su vida. Por medio de la limosna aumenta el rico su capital en el cielo. Pero Jesús le invita a no contentarse con esto, sino a sacrificar de una vez todas sus riquezas, y no porque ello sea una obra de piedad mayor y aún más meritoria, sino porque la riqueza misma es en sí un peligro extraordinariamente grande para la salvación. Sólo después de haber realizado este sacrificio estará libre y maduro para un nuevo y segundo sacrificio: entonces puede y debe dedicarse a seguir a Jesús.

**23** A esta conversación particular con el «joven» sigue, como en otros casos [128], una instrucción dirigida a los discípulos, que toma su punto de partida en el desenlace de la escena que ha precedido.

127. Cf. com. a Mt 6,2.
128. Cf. com. a Mc 10,10.

Jesús comprueba, con dolor, la fuerza del poder de las riquezas sobre los hombres y el peligro que suponen para la salvación. Aquel rico, que quiere sinceramente ser «justo», pero no es capaz de separarse de las riquezas, acaba de ponerlo de manifiesto.

También los discípulos quedan espantados de las palabras de **24** Jesús, espanto que provoca a Jesús a repetirlas de nuevo: es en general difícil, no sólo para los ricos, entrar en el reino de Dios. El v. 24 interrumpe un poco el curso del pensamiento del v. 23 al 25. El v. 25 continúa mejor el v. 23 mientras que el 24 habla de la dificultad general, no sólo de los ricos, para entrar en el reino de Dios. Mateo y Lucas han suprimido el v. 24 por este motivo, el texto occidental pospone el v. 24 al 25, y la mayor parte de los textos suprimen esta irregularidad añadiendo «para aquellos que confían en el dinero», con lo cual se convierte el v. 24*b* en una simple repetición del v. 23.

La riqueza es un obstáculo especialmente contrario a la salva- **25** ción. La durísima frase del camello y el ojo de la aguja, que hace gráfica, de forma tan sugestiva, esta extrema dificultad, o mejor, la imposibilidad práctica, no puede ser atenuada interpretando — aunque el sentido no queda variado en su esencia — o el camello como una soga o el ojo de la aguja como una puerta estrecha [129]. Se trata sólo de una consciente hipérbole, en la que quedan contrapuestos el animal considerado típicamente como el más grande y la abertura más pequeña imaginable, como lo prueba un dicho judío más moderno, que habla de un elefante pasando por el ojo de una aguja, lo mismo que otras imágenes «extremas» de Jesús [130], empleadas además de ésta como expresión figurada de cosas que *realmente* ocurren. Un paralelo lejano de esta frase de Jesús, que el impugnador del cristianismo Celso [131] quería poner como el modelo de la frase del Señor, es la de Platón [132]: «Es imposible que un hombre extraordinariamente bueno, sea al mismo tiempo extraordinariamente rico.»

Jesús no suaviza sus palabras ante la pregunta de los discípulos, **26s**

129. Cf. Mt 7,13s = Lc 13,24.

130. Como Mt 23,24 (colar mosquitos, tragarse camellos), y Mt 7,3-5 = Lc 6,41s (sobre la brizna y la viga en el ojo).

131. En ORÍGENES, *Contra Cels.* VI, 16.

132. PLATÓN, *Leyes* V, 12.

horrorizados al deducir de ellas la imposibilidad de la salvación. Al contrario, las subraya: para los hombres es imposible, añadiendo en seguida la seguridad del apoyo de Dios para quien nada hay imposible [133] y que dará a los hombres la fuerza que de suyo les falta, para separarse de los lazos de la riqueza por el reino de Dios. Con otras palabras: que un hombre logre escapar salvo del extraordinario peligro que las riquezas traen consigo, es obra de la gracia divina, imposible para las solas fuerzas humanas.

*La actitud de Jesús ante la riqueza.*

En el AT encontramos una triple postura ante las riquezas de este mundo:

1.° Una afirmación de ellas, derivada de la dirección que en el AT representa un punto de vista terrenal; la riqueza es una bendición de Dios y señal de su beneplácito [134], mientras al contrario, como en una parte de la literatura sapiencial de la época posterior a la cautividad, la pobreza se considera como consecuencia de la pereza y la frivolidad [135] y como castigo a la impiedad [136]. Se deja ver en ello la mentalidad de una moral burguesa satisfecha y pagada de sí misma, de una religiosidad de la remuneración, secularizada y racionalista.

2.° Una posición crítica ante la riqueza, especialmente en los profetas, provocada sobre todo por la consideración de los daños sociales que muy a menudo van unidos con ella (opresión de los económica y socialmente débiles) [137] y por su carácter transitorio [138].

3.° Una postura decididamente contraria a las riquezas y amiga de la pobreza según la cual coincidían, por una parte, pobre y piadoso, y rico e impío, por otra [139].

---

133. Gén 18,14; Job 10,13; 2Par 14,10; Mc 14,36.

134. Cf Gén 13,2; 24,35; 26,12; Dt 8,7-19; 15,6; Job 42,12; Prov 3,9s; 22,4.

135. Cf. Prov. 6,6-11; 10,4; 13,18; 21,17; 23,21.

136. Prov 13,25; 15,6; 19,23

137. Cf. Is 10,3, Jer 5,27, 22,3; Ez 22,7; Job 22,6-9; Sal 94(93)6; Dt 17, 17; Prov. 28,3ss.

138. Jer 9,22; 17,11; Ecl 5,9-6,6.

139. Cf. Sal 86(85)1s; 147(146)6; 37(36); 73(72).

Estas tres direcciones continuaban existiendo en el judaísmo tardío. La posición más extendida seguía siendo la del alto aprecio de las riquezas. Como fundamento de ella hay que ver la creencia judía en la remuneración, según la cual Dios distribuye de manera justa la suerte de los hombres; el bienestar es, pues, la recompesa a la piedad, y la pobreza, un castigo. Pero la pobreza podía servir también a la purificación de los justos. La riqueza se tenía, sobre todo, como ornamento y bendición del hombre justo, porque le daba los medios de ayudar a los pobres, de dar limosna, pudiéndose agenciar así un tesoro en el cielo. Con todo, no faltan tampoco voces en contra, que hablan del peligro de las riquezas. Y en fin continuaba existiendo también la «religiosidad de la pobreza», según la cual los pobres están especialmente cercanos a Dios [140], convirtiéndose así la pobreza en un concepto religioso [141].

La actitud de Jesús ante las riquezas no coincide con ninguna de estas tres direcciones. Una valoración «simplista» de las riquezas como bendición divina al estilo de los fariseos no puede pensarse por parte de Jesús, aunque sólo sea porque esa idea de una recompensa terrenal es extraña a su doctrina y porque según ella, frente al reino de Dios no hay valor alguno que pueda comparársele. Todas las palabras de Jesús sobre las riquezas parecen ser contrarias a ellas y surgidas de una actitud negativa ante el mundo.

Los juicios más frecuentes y más duros sobre ellas están en Lucas. En Lucas son considerados dichosos los pobres como herederos del reino de Dios, mientras cae un terrible «ay» sobre los ricos, que significa su exclusión del mismo (6,20.24). Las parábolas del rico insensato (12,16-21) y del rico epulón (16,19-31) ilustran la futilidad y el peligro de las riquezas, y en la parábola del administrador infiel (16,1-13) quedan estigmatizadas como «Mamón de iniquidad» (16,9.11). Aquel a quien Jesús llama especialmente en su seguimiento tiene que hacer el sacrificio de todas sus posesiones (14,28-33). Este cuadro que presenta Lucas encuentra su confirmación también en Marcos y Mateo, no sólo en el episodio del «joven rico», sino tam-

140. Cf. SalSl 5,2; 10,6; 15,1.
141. Cf. com. a Mt 5,3.

bién en Mc 4,19 («la seducción de las riquezas») y Mt 6,19-21 (= Lc 12,33s). Sólo que en Lucas puede comprobarse cierta extremosidad en algunas frases, en que se subraya el carácter *absoluto* de la renuncia a las riquezas [142] y su transformación en *limosnas* [143].

Pero esto no varía el cuadro de conjunto sobre la actitud de Jesús ante las riquezas. Según Jesús, parece no haber ninguna riqueza que no sea inicua. La riqueza no es una bendición divina de la que se debe gozar en actitud agradecida ante Dios y con la que se pueda ir aumentando además continuamente el capital en el cielo, asegurándose así la salvación. Las riquezas son uno de los peores enemigos del hombre. «¡Ay de vosotros, los ricos!» (Lc 6,24). Sólo quien es capaz de separarse de las riquezas escapa a la perdición. Según la doctrina de Jesús a los ricos les es imposible entrar en el reino de Dios. Sólo un milagro divino puede conseguirlo, pero no de forma que el rico conserve sus riquezas buscando al mismo tiempo conseguir una postura de independencia o libertad interior frente a ellas.

Jesús dice: «Nadie puede servir a dos señores», Dios y las riquezas. No basta dar una parte de ellas como limosna. No hay ningún empleo de las riquezas moralmente bueno y conforme a la voluntad de Dios, si no es arrojarlas en absoluto lejos de sí. Las palabras decisivas para hacer comprensible el juicio de Jesús sobre las riquezas, son Mt 6,24 = Lc 16,13: «No podéis servir al mismo tiempo a Dios y a las riquezas», y Lc 12,21: «Así sucederá con aquel que atesora riquezas para sí, pero no se enriquece ante Dios».

La riqueza es, pues, una especie de ídolo, al que el hombre consagra su pensar y su vida toda y del que se ve dominado, haciéndose, a consecuencia de ello, impío y cruel para con los pobres y débiles, como el rico epulón, sirviendo así la riqueza sólo al bajo y egoísta fin del disfrute y el poder. Por lo general, también su adquisición tiene lugar, como su uso, en forma injusta (Lc 16,9.11).

El reino de Dios, que significa la vida eterna para los hombres, es el único verdadero bien (Mc 8,36), por lo que las riquezas terrenales

142. Lc 5,11: «dejándolo *todo*», frente a Mc 1,18.20; lo mismo Lc 5,28, frente a Mc 2,14; Lc 18,22, frente a Mc 10,21.

143. Lc 12,33, frente a Mt 6,19s; Lc 11,41, frente a Mt 23,26.

son sólo un valor engañoso y falso (Mc 4,19). Y, por el poder tiránico que sobre los hombres ejercen, son también un obstáculo principalísimo para la salvación. No es posible una repartición del hombre entre dos poderes tan contrapuestos y tan absolutos en sus exigencias como Dios y las riquezas. Y desprenderse de las riquezas es tan difícil, que sólo la gracia de Dios puede capacitar a los hombres para ello (Mc 10,27). El recto uso de la riqueza consiste en su empleo para el cumplimiento del mandato del amor [144].

De todo esto se desprende que la posición de Jesús ante las riquezas es de tipo puramente religioso y no económico o social. Aunque él mismo no tenía posesión alguna [145], y vivía solamente de lo que le daban la hospitalidad y la bondad de sus amigos y seguidores, y a pesar de que enseñó a sus discípulos el mismo proceder [146], no se situó, sin embargo, como adversario *social* frente a la clase de los ricos. Tampoco reparó en aceptar la hospitalidad de gentes ricas. Las mujeres galileas cuyo apoyo Jesús acepta (Lc 8,2s), los acomodados hermanos de Betania, sus amigos [147], los dos destacados y ricos miembros del sanedrín, Nicodemo (Jn 19,39) y José de Arimatea (Mc 15,43), y también el rico jefe de publicanos, Zaqueo, que prometió sacrificar sólo la mitad de su riqueza (Lc 19,1-10), no son excluidos del reino de Dios. La «religión de la pobreza» de los judeocristianos ebionitas, para quienes se identificaban pobre y piadoso, por una parte, y rico e impío, por otra, no está de acuerdo con la doctrina de Jesús.

Jesús no predicó un programa social o económico, sino un mensaje puramente religioso, sin ocuparse para nada del detalle de las cuestiones mundanas (cf. Lc 12,13s). Su proceder real frente a gentes adineradas pone de manifiesto, además, que sus severos juicios sobre la riqueza no procedían de una concepción dualística del mundo, opuesta a los bienes terrenales como malos en sí. Tampoco concuerda con la severidad de los juicios de Jesús la opinión de que quisiera designar la riqueza terrenal como un bien confiado a los hombres

144. Mc 10,21; Lc 6,34s; 12,33; 14,12-14; 16,9; también Mc 14,6-8.
145. Cf. Lc 2,7; Mt 8,20 = Lc 9,58.
146. Mc 6,8; Mt 10,9.
147. Lc 10,38ss; Mc 14,3-9

para su administración (cf. Lc 16,1-13). La riqueza es más bien según su doctrina un gran peligro para los hombres y una «actitud interior libre» frente a ella, extraordinariamente difícil.

**28** Pedro toma de nuevo la palabra [148]. En oposición al «joven rico», él y los demás discípulos han llevado realmente a la práctica la doble invitación dirigida a aquel, de dejarlo todo y seguir a Jesús. En ese «todo» se percibe la conciencia de la magnitud y el mérito de su acto, y al hacer constar el hecho se sobreentiende la pregunta — no expresa en Marcos —: ¿Qué pago podemos esperar por ello? (Mt 19,27).

**29s** La respuesta de Jesús es de valor general y fundamental, y su garantía de pago, de la mayor precisión. Una promesa de pago dirigida exclusivamente a los doce, introducida aquí por Mateo (19,28), la ofrece Lucas en otro contexto (22,28-30). En el texto de Marcos, el motivo de la renuncia queda doblemente determinado [149], en cuanto a la persona («por mí») y en cuanto a la cosa («por el evangelio»). Esta última determinación es aquí, lo mismo que en 8,35, adición indudable de Marcos, suprimida de nuevo por Mateo y Lucas [150].

También la recompensa prometida es doble:

1.° Una compensación centuplicada de los bienes abandonados en este mundo.

2.° La vida eterna en el mundo futuro.

Esta promesa de pago contiene en la redacción de Marcos varios problemas difíciles:

1.° La promesa de pago aquí en la tierra junto al pago en el cielo, no está de acuerdo con la doctrina de Jesús en otros casos [151].

2.° Precisamente la formulación de la promesa de pago en la tierra con la repetición literal de los bienes abandonados, resulta sorprendente y se resiste a una explicación real satisfactoria. Con la compensación del ciento por uno de los bienes terrenos sacrificados, no puede hacerse referencia a esos mismos bienes centuplicados, sino

148. Cf. Mc 8,29.32; 9,5.
149. Lo mismo que en Mc 8,35.
150. Cf. com. a Mc 8,35.
151. Cf. Mt 6,4.6.17.

solamente a algo que suponga cien veces lo mismo, esto es, algo infinitamente más valioso, o sea, la unión con Dios. El pago centuplicado no se puede, pues, entender como un pago terreno, sino celestial, sin que satisfaga, por tanto, la interpretación usual del consuelo, la ayuda y la confortación que encuentran los discípulos en medio de las persecuciones, inseparables de su misión, en la «familia» de la comunidad cristiana. Mateo y Lucas han eliminado en parte los problemas del texto de Marcos al suprimir la repetición de los bienes abandonados (y las persecuciones). Lucas ha conservado, sin embargo, la distinción entre la recompensa terrena y la celestial y entre los dos eones, mientras que en Mateo, por el contrario, la vida eterna *puede* entenderse como una determinación más precisa de la recompensa centuplicada.

3.º El anuncio de las persecuciones a los discípulos está en consonancia con otras frases parecidas de Jesús [152], pero desentona sensiblemente junto a la promesa de pago.

4.º La distinción de los dos eones o mundos y en especial la expresión «mundo venidero» no corresponde tampoco a la forma general de la terminología de Jesús. Jesús conoce desde luego, con el judaísmo tardío (la apocalíptica y la teología rabínica *tardía)*, la distinción entre el eón presente y el futuro, pero cuando se refiere en otras ocasiones al mundo futuro, habla siempre del reino de Dios [153]. Por lo demás, los pasajes de la tradición sinóptica en que se habla del eón presente o del futuro, son raros, pudiéndose en ellos demostrar esta expresión como secundaria [154].

No puede dudarse, pues, que tenemos, en este caso, una frase auténtica de Jesús formulada según las experiencias de la comunidad primitiva. Es posible, pues, que las palabras de Jesús lleguen sólo hasta «lo reciba centuplicado», paga centuplicada que consiste en la vida eterna.

La sentencia que sigue, ofrecida por Lucas en otro contexto (13,30) y que Mateo repite al final de la parábola de los jornaleros

152. Cf. Mc 13,9-13; Mt 5,11s = Lc 6,22s.

153. Cf. p. 52s.

154. Cf. Mt 12,32, junto a Mc 3,29; 24,3, junto a Mc 13,4; Lc 20,34s, junto a Mc 12,24s; Mt 13,39s.49; 28,20; Lc 16,8.

de la viña que pone a continuación de este pasaje (20,16), se refiere a la inversión del orden de las categorías humanas en el mundo futuro. El v. está en una relación muy débil con lo que precede y se puede dudar de si está pensado como una promesa a los discípulos o como un aviso general contra el orgullo. En una contraposición entre ricos y pobres puede pensarse en esta referencia a los primeros y a los últimos sólo en el caso de que se suponga el verso en relación no sólo con los v. 28-30, sino también con los v. 17-27. En otro caso, los primeros son los que en este mundo en general ocupan los primeros puestos, los poderosos y los notables, entre los cuales suelen encontrarse también los ricos. Aquellos que aquí por su riqueza, de la que reciben prestigio y poder, son los primeros, serán relegados en el mundo futuro al último puesto, por no haber sido capaces de separarse de sus riquezas. En cambio, aquellos que aquí, por no tener nada, tampoco fueron nada, y especialmente los discípulos, que precisamente como tales se han hecho los últimos [155], llegarán a ser los primeros en la vida eterna. La frase, conocida en el judaísmo como proverbio, tiene un sentido diferente, según el contexto en que se encuentre. Mientras en Lc 13,30 anuncia el cambio de estado de cosas del mundo en el eón futuro, tiene aquí un sentido más individual, que queda también expresado por el «muchos» añadido. Marcos debe haberlo referido a los discípulos y a ellos exclusivamente. En Mt 20,16 recibe en cambio el carácter de un aviso. Y el llegar a ser los «primeros» o los «últimos» no significa una simple distinción de rango, sino la recepción en el reino de Dios o la exclusión de la salvación. Y el «muchos» indica que también el número de los excluidos es grande [156].

## Tercer anuncio de la pasión
## 10,32-34 (= Mt 20,17-19; Lc 18,31-34)

[32] *Iban de camino subiendo a Jerusalén; Jesús caminaba delante de ellos; éstos estaban asombrados y los que les seguían llenos de*

155. Cf. 1Cor 4,9; 2Cor 6,9.

156. Sobre la idea de la recompensa en el evangelio, v. com. a Mt 20, 1-16.

*miedo. Y tomando de nuevo consigo a los doce, se puso a indicarles lo que luego le había de suceder, a saber:* [33] *«Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas, lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos,* [34] *y se burlarán de él y le escupirán, lo azotarán y lo matarán; pero a los tres días resucitará.»*

Se dice que «iban subiendo» [157], por tratarse de Jerusalén, que **32** estaba situada en una altura. Jesús se encuentra ya en el camino inmediato hacia la ciudad y su conciencia clara y precisa de que la hora definitiva se acerca, acelera sus pasos (cf. Lc 12,50). Y la decisión con que marcha al encuentro de su destino causa en los discípulos perplejidad y sorpresa, en los demás acompañantes hasta sobresalto. La nueva instrucción sobre la pasión que en la ciudad le espera, se dirige otra vez exclusivamente a los doce (cf. 9,31), por referirse al misterio de su mesianidad.

Esta tercera profecía de la pasión sobrepasa a la primera (8,31) **33s** y a la segunda (9,31) en la exactitud de sus detalles, y constituye una ampliación con respecto a las anteriores. Se refiere expresamente a Jerusalén como el escenario de la pasión y menciona los seis episodios principales de su desarrollo en su exacto orden cronológico. No puede negarse que el texto está completado con arreglo al curso real de los acontecimientos por el evangelista mismo o por la predicación cristiana primitiva de la que deriva.

Sobre la expresión «Hijo del hombre» en una profecía de la pasión y sobre la resurrección «a los tres días», cf. com. a 8,31 y 8,33.

## Ambición de los hijos de Zebedeo
## 10,35-45 (= Mt 20,20-28; cf. Lc 22,24-27)

[35] *Entonces se le acercan Santiago y Juan, los dos hijos de Zebedeo, para decirle: «Maestro, quisiéramos que nos concedieras lo que te vamos a pedir.»* [36] *Él les preguntó: «¿Qué queréis que os*

157. Cf Lc 2,42; 19,28; Jn 2,13; 5,1, etc.

*conceda?»* [37] *Ellos le contestaron: «Concédenos que nos sentemos,*
*en tu gloria, el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda.»* [38] *Pero*
*Jesús les replicó: «No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz*
*que yo voy a beber o ser bautizados con el bautismo que yo voy*
*a recibir?»* [39] *Ellos contestaron: «Podemos.» Pero Jesús les dijo:*
*«Sí que beberéis el cáliz que yo voy a beber y seréis bautizados con*
*el bautismo que yo voy a recibir;* [40] *pero el sentarse a mi derecha*
*o a mi izquierda no es de mi incumbencia el concederlo; eso es*
*para aquellos a quienes está destinado.»*
[41] *Cuando los otros diez lo oyeron, comenzaron a indignarse*
*contra Santiago y Juan.* [42] *Pero Jesús los llamó también junto a sí*
*y les dijo: «Ya sabéis que los que son tenidos por jefes de las naciones las gobiernan con despotismo, y que sus grandes abusan de su*
*poder sobre ellas.* [43] *Pero no ha de ser así entre vosotros; al con-*
*trario, el que quiera ser grande entre vosotros, sea servidor vuestro,*
[44] *y el que quiere ser entre vosotros el primero, sea esclavo de*
*todos;* [45] *pues aun el Hijo del hombre no ha venido a ser servido,*
*sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos.»*

A pesar de las predicciones de la pasión, viven todavía los discípulos en la esperanza de que Jesús va a instaurar muy pronto su reino, ya que Jerusalén está cerca (cf. Lc 19,11).

**35** De aquí el ruego de Santiago y Juan, prueba de su ambición y de su egoísmo. Los hijos de Zebedeo no quieren dejar pasar el momento para la formulación de su deseo, no sea que alguien se les adelante. La magnitud y la osadía de su ruego les lleva, con una astucia un tanto ingenua, a pretender alcanzar de Jesús con anticipación una respuesta afirmativa por la que se sienta luego comprometido.

**37** Su petición supone afán de honra y de poder al mismo tiempo: ellos quieren participar del gobierno en el reino mesiánico. La expresión «gloria» (δόξα), que procede seguramente de Marcos[158], se refiere aquí, lo mismo que en 9,35; 13,26, a la parusía.

**38** Jesús no rechaza, sin más, como absurda su petición de los pri-

158. Mateo dice, en cambio, «en tu reino»; cf. 16,28.

meros puestos a su derecha y a su izquierda. No es a esto a lo que se refiere su reproche de su falta de comprensión, sino al hecho de que olvidan que el camino de la gloria se hace a través del sufrimiento. Al mismo Jesús le espera primero la pasión, por lo que comunidad estrecha con él significa, en primer lugar, comunidad en el padecer. Jesús da expresión a este pensamiento por medio de dos imágenes, la primera de las cuales es frecuente en el AT como símbolo de la ira divina que hace caer el dolor sobre el *pecador* [159], y que en Getsemaní es referida por Jesús a su propia muerte (Mc 14,36). El «bautismo» o inmersión se refiere a que se verá totalmente inundado y sepultado en el dolor [160]. Si tal es el camino de la gloria que le está destinado, los que junto a él quieran obtener los primeros puestos, han de tomar primero sobre sí el mismo destino de dolor, estar dispuestos también al martirio. «¿Podéis...?», pregunta Jesús a los dos discípulos, lo cual no es lo mismo que «¿queréis...?»; porque al martirio se llega por un llamamiento, sin que esté en la libre voluntad humana el responder a él afirmativa o negativamente sin adquirir al mismo tiempo una responsabilidad. Se dice «poder» en lugar de «querer», porque es la más alta prueba de la voluntad humana la que en ese momento se exige.

La respuesta de los dos discípulos, muestra de un encendido **39**
amor por su Maestro, prueba que han comprendido las palabras de Jesús, pero que creen también tener la fuerza suficiente para tomar sobre sí un destino tal que los iguala a su Maestro. En seguida reciben de Jesús la seguridad de la realización de ese destino. Santiago padeció el martirio — el primero del círculo de los apóstoles — poco después del año 40, reinando Herodes Agripa I (cf. Act 12,2). Juan, en cambio, sólo según una tradición muy dudosa «fue matado por los judíos», pero según la tradición más extendida, murió de muerte natural (después de un intento de martirio muy problemático históricamente). No fue, pues, mártir en sentido estricto. Según una extendida interpretación del pasaje, se trataría de una profecía

159. Cf. Is 51,17.22; Jer 25,15; Lam 4,21; Ez 23,33; Sal 75(74)9.

160. Cf. Is 43,2; Sal 42(41)8; 69(68)2s; Lc 12,50; en cambio, en la idea paulina del bautismo o inmersión en la muerte, de Rom 6,2ss, no se hace referencia al padecer.

apócrifa, atribuida sólo posteriormente a Jesús, que suponía la muerte en martirio de los dos hijos de Zebedeo; tal opinión toma demasiado en serio el inseguro testimonio de Papías mencionado, que tiene en contra de sí todo el resto de la tradición, entendiendo además en forma excesivamente estricta la imagen del bautismo o la inmersión, que no tiene que referirse necesariamente a la muerte en martirio, sino puede significar también simplemente el padecer y las persecuciones. También éstas pueden ser entendidas ya como una participación del bautismo o inmersión del dolor de Jesús [161].

40 A pesar de todo no se les garantiza la adjudicación de los dos puestos de honor solicitados. Beber el cáliz del dolor es, desde luego, una condición previa para su obtención, pero no da ningún derecho a ello. Su adjudicación no le toca a Jesús, sino que es prerrogativa del Padre celestial [162], que dispone de ellos libremente en sus eternos designios (cf. Mt 25,34). Según la teología rabínica, correspondía a los mártires la más alta categoría en el mundo futuro, pero la idea de que el camino de la gloria conduzca necesariamente a través del dolor, le es totalmente extraña. Por otra parte es también extraña a la doctrina de Jesús la idea de la recompensa al estilo judío, según la cual las obras de piedad o moralmente buenas dan un derecho al hombre delante de Dios. «La última palabra no la tiene aquí — y éste es el sentido del v. 40 — ni el "mérito" del martirio, ni la voluntad soberana del Mesías, sino única y exclusivamente la arcana y graciosa "determinación" del Padre» (Theissing).

41 La pretensión de los dos hermanos provoca el comprensible enojo de los demás discípulos que la han oído.

42 La situación a que ello da lugar, semejante a la de 9,33-37, es aprovechada por Jesús para una nueva instrucción sobre el espíritu del verdadero discípulo. Es problemático si los v. 41-45 están en relación histórica con los v. 35-40. En ellos no se trata ya del puesto en el futuro reino de Jesús, sino que se habla del momento presente. El espíritu del verdadero discípulo de Jesús se evidencia

161. Cf. *Evangelio de san Juan,* introducción.

162. La construcción pasiva sirve, como en Mc 4,11.24s; 8,12; 9,31, para evitar el nombre de Dios.

por medio de un símbolo en contraste. Jesús nombra el más alto ejemplo de grandeza humana, los soberanos de la tierra, que utilizan su posición para tiranizar a sus súbditos, destruyendo por la violencia y la opresión su libertad personal y su dignidad humana. En esta imposición de su voluntad, conseguida por la violencia, descansa su prestigio de soberanos. Nadie puede oponerse a su «autoridad». «Ellos consiguen la grandeza por medio de la debilitación de los demás; es una grandeza fundamentalmente egoísta» (Hauck). Con esto no se pretende negar en principio la legitimidad del señorío terrenal (cf. Jn 19,11); se trata sólo de hacer constar una realidad histórica.

Muy distinto debe ser el ideal de grandeza y primacía entre los **43s**
discípulos de Jesús. No se niega tampoco en principio esta tendencia a la primacía; sólo que debe ser dirigida exactamente en sentido contrario. Grandeza y primacía consisten para el verdadero discípulo, en el desprendido servicio de los demás, a cuyo bien debe estar ordenada toda su ambición [163]. Tal concepto de grandeza resulta paradójico para el modo de ver corriente del mundo y en él quedan fundamentalmente superados egoísmo y afán de dominio, toda «voluntad de poder». En ningún otro lugar del NT queda expresada con igual claridad y eficacia la distinción, o mejor, la oposición fundamental entre señorío mundano e ideal cristiano de servicio. El v. 44 se halla también en 9,35; Mateo lo vuelve a utilizar de nuevo (23,11) en el discurso contra los fariseos, circunstancia que indica que no se puede encontrar en todos los pasajes en su lugar histórico.

La norma para esa nueva actitud de los discípulos debe ser el **45**
ejemplo de su Maestro, quien a pesar de ser, o mejor, precisamente por ser el Hijo del hombre, «ha venido» [164], no para hacerse servir o hacer el papel de señor, sino para servir él a los demás, para hacerse esclavo de todos. La más alta expresión de esta voluntad de servicio es la entrega de la propia vida como rescate. Jesús expresa aquí, de manera evidente y precisa, en clara referencia al siervo

163. Cf. 1Cor 9,19-23; 2Cor 4,5.
164. Cf. com. a Mc 1,38.

sufriente de Yahveh, de Is 53, el *valor de redención* de su muerte (cf. 14,24). Su muerte es el «rescate» que él mismo pagará *en lugar de* muchos (esto es, por ellos), puesto en representación suya. «Por muchos» no quiere decir que Jesús no haya muerto por todos [165], ni tampoco alude a que no todos conseguirán la salvación por esa muerte; la expresión está usada en referencia a Is 53,12 (cf. Mc 14, 24) y basada en la oposición de *uno solo,* Jesús, y el gran número de los demás, y sirve, por tanto, realmente a la designación de la comunidad humana en su totalidad [166].

Ningún hombre puede ofrecer a Dios un rescate por su vida perdida, para volverla a comprar (8,37). Jesús entrega entonces, como Hijo del hombre, su vida como rescate verdaderamente justo. El v. 45*b* —que, por la expresión «Hijo del hombre», que sólo aparece en labios de Jesús, no puede ser entendido como una creación de la comunidad primitiva— va más allá de las predicciones de la pasión anteriores, en cuanto en él quedan aclarados el sentido y el fin de la muerte de Jesús. Al judaísmo no sólo le era extraño el concepto de la muerte expiatoria del Mesías por el pueblo, sino también la idea de que el pueblo, en su conjunto, tuviera necesidad de ser liberado del pecado. Con la expresión «muchos» se hace mención aquí, como lo prueba la clara referencia a Is 53 (cf. también 52,14s), a todos los pueblos en absoluto, incluido también Israel.

Para oídos judíos estas palabras de Jesús eran algo inaudito y monstruoso. Según la idea dominante en el judaísmo de entonces, los méritos de Abraham redundaban como expiación en provecho de todos sus descendientes y de ellos exclusivamente [167], mientras que, por el contrario, no había en absoluto ninguna expiación posible para los paganos, rescate ellos mismos en favor de Israel, ya que en el juicio final serían arrojados a la *gehenna* en su lugar. Jesús, por el contrario, se designa a sí mismo como víctima expiatoria para todo el género humano que él redime con su muerte.

---

165. Cf. 2Cor 5,14; 1Tim 2,6.
166. Lo mismo en Rom 5,12ss.
167. JUSTINO, *Dial.* 140.

## El ciego Bartimeo
## 10,46-52 (= Mt 20,29-34; Lc 18,35-43)

*46 Llegan, pues, a Jericó. Y al salir él de Jericó, con sus discípulos y numeroso pueblo, el hijo de Timeo, Bartimeo, mendigo ciego, estaba sentado junto al camino. 47 Cuando oyó que era Jesús de Nazaret, comenzó a gritar así: «¡Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí!» 48 Muchos le increpaban para que se callara; pero él gritaba todavía más fuerte: «¡Hijo de David, ten compasión de mí!» 49 Jesús entonces se paró y dijo: «Llamadlo.» Llaman, pues, al ciego diciéndole: «¡Ánimo! Levántate, que te llama.» 50 Éste tiró entonces su manto y, levantándose de un salto, llegó ante Jesús. 51 Jesús se dirigió a él preguntándole: «¿Qué quieres que te haga?» El ciego le respondió: «¡Rabbuní, que yo vea!» 52 Jesús le dijo entonces: «Vete; tu fe te ha salvado.» Y al momento recobró la vista y lo iba siguiendo por el camino.*

El camino de la región este del Jordán (10,1) hacia Jerusalén **46** pasaba por Jericó, una de las más antiguas ciudades de Palestina (cf. Jos 2,2s), a la que Herodes el Grande y su hijo Arquelao habían embellecido con suntuosos edificios. Estaba situada unos 30 km al NE de Jerusalén, en el límite occidental del amplio valle del Jordán. En esta ciudad tiene lugar la última curación milagrosa de Jesús narrada por los sinópticos. El relato de Marcos se distingue de nuevo por su viveza y su grafismo. El acento de la narración no recae sobre la actuación del ciego, sino sobre la compasión de Jesús. Extraña y desusada, pero precisamente por ello prueba de que se trata de una auténtica tradición histórica, es la mención del nombre del ciego. La mención del nombre no tiene lugar por lo demás, fuera de los discípulos, más que en el caso de Jairo (Mc 5,22) y Zaqueo (Lc 19,2).

El mendigo, que está al borde del camino, primero oye sólo el **47** ruido de la gente que acompaña a Jesús, y luego se entera de que es Jesús de Nazaret quien pasa por allí. La forma en que se dirige a Jesús presupone que ya tiene noticia de él. Ésta es la primera y

la única vez en Marcos en que Jesús recibe el título de «Hijo de David» [168]. Como nombre del Mesías está atestiguado en la literatura judía precristiana sólo en los SalSl 17,21, pero en la literatura rabínica postcristiana aparece como título corriente del Mesías, que le designa como libertador nacional, bajo cuyo poderío se dará el cumplimiento de las antiguas promesas de Dios a Israel (cf. 11,10). Del Mesías se esperaba que daría vista a los ciegos [169].

**48** El hecho de que se le impone silencio, no hay que explicarlo a partir del secreto de la mesianidad de Jesús; se trata solamente de que molestaba con sus gritos.

**49** Jesús no rechaza esta confesión de su mesianidad y manda traerlo hasta él. En un momento cambia entonces la situación. Los mismos que acaban de amenazarle, son los que ahora le dan ánimo, circunstancia que aumenta aún más su confianza creyente.

**50** El dato de que tira su manto y se levanta de un salto, se da como prueba de ello.

**51-52** La pregunta que Jesús dirige al ciego tiene como fin provocar una declaración de esa fe. El título de *Rabbuní* (= «mi señor», respetuosa intensificación del simple *Rabbí;* así también Jn 20,16), pone de manifiesto su profundo respeto ante el hijo de David mesiánico. La curación tiene lugar al momento, gracias a la fe del hombre en el poder taumatúrgico de Jesús (cf. 5,34).

168. Cf., en cambio, Mt 9,27; 12,23; 15,22; 21,9.15.
169. Cf. Is 35,5; Mt 11,5 = Lc 7,22.

Parte tercera

# LOS ÚLTIMOS DÍAS DE JESÚS EN JERUSALÉN
11-16

## Sección primera: ACTUACIÓN POSTRERA DE JESÚS
11-13

Los pocos días que separan aún a Jesús de su pasión, están llenos con instrucciones a sus discípulos y discusiones, que tienen a Jerusalén por escenario. No se puede hablar en absoluto de un último intento de Jesús de ganar a la capital judía para la fe en él y en su doctrina. Jesús va a Jerusalén con la clara conciencia de que allí le espera sólo la muerte como la última parte de su misión mesiánica. Los acontecimientos de esta primera sección — cap. 11-13 — están construidos sobre el marco temporal de tres días (cf. 11,1.12.19s). En ninguna otra parte, fuera de en la historia de la pasión, encontramos en Marcos semejante esquema cronológico. Pero la artificialidad de este esquema se desprende ya sólo del número cinco de las discusiones, colocadas todas en el día tercero y que se dan en correspondencia con las cinco discusiones de Galilea (2,1-3,6). Con esto no quiere decirse que no tengan valor como tales las fechas dadas, sino solamente que no todos los acontecimientos y los discursos ofrecidos en esta sección (11-13) están en su verdadero lugar histórico.

### Jesús entra como Mesías en Jerusalén
11,1-11 (= Mt 21,1-10; Lc 19,28-38.45; Jn 12,12-19)

[1] *Y cuando van acercándose a Jerusalén, a la vista ya de Betfagé y Betania, junto al monte de los Olivos, envía a dos de sus discí-*

*pulos* [2] *y les dice: «Id a esa aldea que está frente a vosotros y, apenas entréis en ella, encontraréis atado un pollino, en el cual no se ha montado todavía nadie; desatadlo y traedlo.* [3] *Y si alguien os dijera: "¿Por qué hacéis eso?", responded: "El Señor lo necesita, pero en seguida lo devuelve otra vez aquí."* [4] *Ellos fueron y encontraron un pollino atado delante de una puerta, fuera, en la calle, y se ponen a desatarlo.* [5] *Pero algunos de los que estaban allí les preguntaban: «¿Qué hacéis ahí desatando al pollino?»* [6] *Ellos les respondieron como Jesús se lo había indicado; y les dejaron hacer.* [7] *Llevan, pues, ante Jesús el pollino, echan encima de él sus mantos, y se montó sobre él.* [8] *Muchos extendían sus mantos sobre el camino; otros, follaje que cortaban de los campos.* [9] *Y tanto los que iban delante como los que iban detrás gritaban:*

«¡Hosanna!
¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! (Sal 118[117]25s).
[10] Bendito el reino, que ya llega, de nuestro padre David!
¡Hosanna en las alturas!»

[11] *Entró en Jerusalén, en el templo; y después de observar todo lo que había por allí, como ya era bastante tarde, salió para Betania con los doce.*

El verdadero sentido de este episodio es muy discutido. Partiendo del hecho de que Jesús mismo fue quien decidió entrar en la ciudad santa montado en un borriquillo, mientras que los peregrinos acostumbraban a entrar en ella a pie, no hay ninguna duda de que se trata de una manifestación de carácter mesiánico. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que también la muchedumbre que presenció y acompañó la entrada comprendiera su verdadero sentido. El problema fundamental está en la aclamación que Jesús recibió entonces de parte del pueblo. Precisamente esta aclamación presenta una forma sorprendentemente distinta en los textos de cada uno de los evangelistas. Mateo ha puesto aquí, como en otras ocasiones [1], el título de «hijo de David». Pero también, según Lc 19,38

1. Cf. com a Mc 10,47.

y Jn 12,13, es Jesús saludado como rey. En Marcos, cuyo texto hay que seguir considerando como el más antiguo, corresponde a ello la aclamación «Bendito el reino, que viene, de nuestro padre David», cosa que igualmente sólo puede referirse al Mesías. Pero precisamente sobre este texto pesan otras dificultades objetivas. Y, en fin, resulta también extraño que ni las autoridades judías ni las romanas vieran en el suceso una manifestación política peligrosa. Tiene, pues, que seguir considerado como un problema, si las masas del pueblo quisieron entonces saludar realmente a Jesús como *Mesías*. Hasta aquel momento había evitado Jesús todo homenaje mesiánico [2]. Pero entonces, en su última visita a la ciudad santa, quiere revelarse como Mesías ante el pueblo. La forma en que Jesús entra en Jerusalén debía evidenciar al pueblo que le acompañaba — en su mayoría peregrinos galileos que acudían a las fiestas (cf. Jn 12,12) — el carácter de su mesianidad — aunque no en su más íntima esencia —, y evitar, por lo menos, confusiones de tipo político o militar. «Su entrada, como rey, en la ciudad santa es una afirmación de la esperanza mesiánica, pero su corrección al mismo tiempo, colocando así al pueblo judío en el trance de una decisión» (Oepke). No quiere Jesús hacer su entrada en la ciudad santa en un corcel (cf. Zac 9,10), sino en un borriquillo, como príncipe de la paz, conforme a la profecía de Zacarías [3], que también los judíos referían al Mesías.

El camino de Jericó a Jerusalén pasaba por las dos aldeas cer- **1**
canas entre sí de Betfagé (= villa de los higos) y Betania (= villa de los pobres, o más probablemente «casa de Ananías»; cf. Neh 11,32) y sobre el monte de los Olivos, una extendida y alta loma separada de la ciudad por el valle del Cedrón. La fecha exacta de la entrada de Jesús en Jerusalén la da solamente Juan (12,1.12), pero se puede deducir también en Marcos de las fechas dadas a continuación: tuvo lugar cinco días antes de la pascua, esto es, el domingo anterior a la pasión.

Jesús mismo se ocupa de los preparativos para su entrada en **2s**

2. Cf. p. 225-230.
3. Zac 9,9, citado expresamente sólo por Mateo 21,4s.

Jerusalén, enviando con este fin dos de sus discípulos a Betania, que está ya ante ellos, para que le procuren la cabalgadura. Por su alta sabiduría sabe de la presencia del animal allí y por su dignidad dispone de él a su voluntad (Hauck). Nadie debe haber montado con anterioridad aquel animal. Un borriquillo así, aún no «profanado» por una utilización anterior conviene a la dignidad del Mesías. Extraña y única en Marcos (también en Mateo) es la designación de Jesús como «el Señor», especialmente puesta en labios del mismo Jesús [4].

**4-6** Los dos discípulos cumplen su cometido y encuentran en todo la confirmación de las palabras de Jesús.

**7s** Los vestidos colocados sobre el borriquillo sustituyen a la montura. Los vestidos extendidos por el camino y el follaje son una expresión de respeto (cf. 2Re 9,13). El Mesías no debe entrar marchando sobre el polvo del camino.

**9s** El *hosanna* = «(Dios) ayúdanos», que introduce la aclamación de la multitud, tiene que ser entendido aquí como simple grito de salutación y homenaje (cf. Mt 21,9) y no como un ruego de ayuda dirigido a Dios en favor del saludado. La primera frase de la aclamación con que la multitud saluda a Jesús está tomada del Sal 118, un salmo del *hallel*, empleado en bastantes fiestas en la liturgia del templo.

En su sentido originario está dirigido en realidad a *cada uno* de los peregrinos a la fiesta, que queda así bendecido en (o con) el nombre de Yahveh. Aquí, en cambio, tienen otra referencia las palabras del v. del salmo, de modo que «el que viene en el nombre del Señor» es solamente Jesús. En realidad, Jesús no queda, con ello, designado como Mesías, porque la designación «el que viene» no se encuentra en ninguna parte como nombre del Mesías [5]. Este sentido lo reciben estas palabras sólo porque están unidas con la aclamación siguiente, v. 10*a*.

Dos rasgos resultan extraños en ésta: David recibe el título honorífico de «nuestro padre», reservado en otros casos para los

---

4. Sobre Lucas a este respecto, cf. 7,13
5. Cf. com. a Mt 11,3.

«patriarcas» [6]; igualmente desusada es la frase «el reino, que viene, de nuestro padre David»; en cuanto a venir, «viene» sólo el reino de Dios o de su Mesías. El reino de David puede a lo más venir *de nuevo*, o, — expresión mucho más frecuente —, «ser restaurado» (Lohmeyer). De todo esto hay que concluir, que el v. 10*a* no puede ser una reproducción exacta de la aclamación pronunciada por el pueblo. En Mateo y Lucas falta precisamente esta parte de la aclamación o está más bien sustituida por otras formulaciones destinadas a aclarar su sentido mesiánico. El «*hosanna* en las alturas» (cf. Sal 148,1) es una alabanza a Dios, que asienta su trono en los cielos (cf. Lc 2,14), como dispensador de la salud mesiánica, o también un ruego de ayuda y protección. Evidentemente iban dirigidas estas aclamaciones a un Mesías diferente del que en medio de ellos cabalgaba, a quien no pertenecía ni el borriquillo que montaba, un Mesías desprovisto del menor asomo de poderío terrenal.

Marcos no dice expresamente que esta manifestación mesiánica se continuara también en el interior de la ciudad (cf. Mt 21,10). Que Jesús entró en el templo y «lo estuvo viendo» no significa que lo ve entonces por primera vez, sino que prepara ya la purificación del templo efectuada el día siguiente. Como ya es tarde, abandona de nuevo la ciudad, rebosante ya seguramente de los peregrinos que han venido para las fiestas, para pasar la noche (como las siguientes; cf. 11,19) en Betania, probablemente en casa de sus amigos de allí (cf. 14,3). Mateo y Lucas hacen seguir inmediatamente a la entrada en Jerusalén, la purificación del templo. Marcos, el único en distinguir exactamente cada día desde el de la entrada en Jerusalén (domingo de ramos) hasta el viernes santo [7], sin duda ofrece también aquí el relato más exacto.

6. Cf. com. a Mt 23,9.
7. Mc 11,12.20; 14,1.12; 15,1.

## Maldición de la higuera
## 11,12-14 (= Mt 21,18s)

[12] *Al día siguiente, después que salieron de Betania, él sintió*
*hambre.* [13] *Y divisando a lo lejos una higuera que tenía hojas, se*
*acercó a ver si encontraba en ella algún fruto; pero, una vez llegado*
*a ella, nada encontró sino hojas, pues no era tiempo de higos.*
[14] *Y dirigiéndose a ella, le dijo: «Que jamás coma nadie fruto alguno*
*de ti.» Sus discípulos lo estaban oyendo.*

Según Marcos, la maldición de la higuera y el comentario de los discípulos en los v. 20-25, tienen lugar en dos días diferentes. Mateo, en cambio, ha hecho una unidad de las dos partes del relato. En Lucas falta en absoluto, probablemente por la parábola de la higuera estéril de 13,6-9 y la sentencia de 17,6, igual a Mc 11,23, y seguramente porque no quería gravar a sus lectores con las dificultades del episodio.

**12** Jesús vuelve a la mañana siguiente a Jerusalén y, en el camino hacia la ciudad, tiene lugar el episodio.

**13** Para calmar su hambre —quizás ha abandonado Betania sin tomar nada, lo que desde luego es extraño, si es que había pasado la noche en una casa amiga— se dirige Jesús a una frondosa higuera no lejos del camino, pero no encuentra en ella los frutos buscados. Como Marcos destaca, no era entonces época de higos. «Porque en abril se dan solamente unos higos no llegados a su desarrollo, de los que muchos se caen y que no son con mucho los higos tempranos o brevas, maduros y jugosos, que no se dan hasta junio, por no hablar de los verdaderos higos de la cosecha principal, menos jugosos y que maduran en los nuevos brotes del año, en agosto» (Dalman). Se podría quizá pensar que Jesús hubiera buscado en el árbol los llamados higos de invierno, esto es, frutos aislados, que no maduros aún a la caída de la hoja en el otoño, alcanzan luego una maduración tardía en primavera. Pero tampoco con esta hipótesis parece convenir la observación de Marcos de que

no era tiempo de higos (maduros). El problema podría solucionarse realmente, sólo suponiendo esta observación — en contra de toda la tradición del texto — como una glosa posterior introducida tardíamente en el texto. Entonces quiere también decirse, que el episodio no tuvo lugar en la ocasión en que Marcos lo ofrece, algunos días antes de la pascua.

En *castigo* de no tener higos, maldice Jesús al árbol con unas **14** palabras que oyen también los discípulos. Lo enigmático en el proceder de Jesús consiste en que busca frutos del árbol para calmar su hambre en una época en la que es imposible que los haya, maldiciéndole como si con ello hubiese contraído una culpa moral. Este acto de Jesús se interpreta, por lo general, *simbólicamente* como una *parábola en acción*. Comprendida así, tiene muchos paralelos en acciones simbólicas de los profetas del AT [8] y conviene perfectamente con la situación en que se desarrolla. Israel (o Jerusalén) es la higuera plantada por Dios (cf. Lc 13,6-9), que oculta, bajo el engañoso follaje de sus actos de piedad externa, su verdadera esterilidad religiosa; la maldición del árbol quiere significar la reprobación del pueblo judío por parte de Dios. Si la parábola de la higuera de Lc 13,6-9 era todavía una invitación a la conversión, queda aquí mostrado, en el símil de la higuera, que el destino de Israel está decidido. El acento de la narración recaería, pues, no sobre el milagro como tal, sino sobre el instructivo objetivo simbólico del episodio en sí. Pero contra tal interpretación, que desde luego haría desaparecer lo enigmático y lo duro del relato, hay que oponer la ausencia absoluta de una alusión del evangelista en este sentido. Tampoco las asombradas palabras de los discípulos, al ver el árbol seco en realidad (v. 20s) contienen una alusión a ninguna clase de valor simbólico y el evangelista no ofrece tampoco ninguna frase de Jesús en este sentido. También habría que preguntarse si la maldición de un árbol y en una época en la que no podía tener fruto sería conveniente como representación de la reprobación de Israel y si podía ser entendida, como tal, por los

8. 1Re 11,29ss; 2Re 13,14ss; Os 1; Is 8,1ss; Jer 13,1-14; 18,1-20,18; 27,1ss; Ez 4,1ss; 12,1ss; 24,1ss; cf. también Ap 10,8-11; 11,1s.

discípulos. En fin, dice el evangelista expresamente, que Jesús buscó frutos en el árbol porque sintió hambre, y que lo maldijo, porque vio en él frustrado su deseo. Pero si se renuncia, por todos estos motivos, a una interpretación simbólica del proceso, entonces se hace aún más sensible su carácter enigmático. La opinión de algunos exegetas modernos, según la cual se trata de una narración posterior, basada en una falsa inteligencia de la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9), hace desaparecer, desde luego, estas dificultades, pero es improbable en sí misma y sobre todo porque en la parábola citada se habla de arrancar el árbol y no de que se seque. Marcos ofrece esta escena como una prueba del poder taumatúrgico de Jesús.

## Jesús expulsa del templo a los mercaderes
## 11,15-19 ( = Mt 21,12s; Lc 19,45-48; Jn 2,13-17)

15 *Llegaron a Jerusalén. Y cuando entraron en el templo, él*
*comenzó a expulsar a los que vendían y compraban allí; también*
*volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de*
*palomas;* 16 *y no dejaba a nadie transportar objeto alguno a través*
*del templo.* 17 *Y para su enseñanza les decía: «¿Acaso no está*
*escrito:* Mi casa se llamará casa de oración para todos los pueblos?
(Is 56,7). *Pero vosotros la habéis convertido en* guarida de ladrones»
(Jer 7,11). 18 *Llegó esto a oídos de los pontífices y de los escribas,*
*los cuales andaban tramando el modo de quitarle la vida; pero no*
*se atrevían, porque todo el pueblo estaba maravillado de su manera*
*de enseñar.* 19 *Al atardecer salieron de la ciudad.*

Esta purificación del templo es, junto con la historia de la pasión, uno de los pocos acontecimientos en la vida de Jesús, narrados por los cuatro evangelios. Marcos la sitúa en el segundo día — lunes — de la semana de la pasión. Mateo y Lucas la hacen seguir inmediatamente a la entrada de Jesús en Jerusalén. Juan la ofrece ya cuando la primera visita de Jesús a las fiestas, de lo cual no puede deducirse, sin embargo, que pretenda narrar un suceso diferente

del de los tres más antiguos evangelistas. Ya en tiempos de Orígenes predominaba la opinión de que Jesús no procedió en esta forma en contra de la profanación del templo sino en esta ocasión, aunque la hipótesis contraria tiene aún hoy sus partidarios. Una repetición de tal hecho, aunque fuera después de un espacio de dos años, le privaría en la realidad de su significación fundamental. Sobre el problema de si es Marcos, al que siguen Mateo y Lucas, o Juan, quien ofrece el suceso en su verdadera situación histórica, no hay acuerdo entre los exegetas. En favor de la datación de Juan puede hacerse valer que no sería probable que Jesús hubiera esperado hasta el final de su vida para intervenir en los abusos que se cometían en el templo. Pero también puede aducirse en contra, que puede comprenderse mejor el éxito, al menos momentáneo, de su intervención, suponiendo que Jesús no se presenta entonces como un desconocido. Desde luego hay también que conceder que no todos los pasajes presentados en los días que van de la entrada de Jesús en Jerusalén hasta la pasión están en el lugar que históricamente les corresponde [9]. Tampoco quiere dar Marcos a entender que esta intervención de Jesús en la ordenación del templo produjera de manera inmediata la crisis decisiva en su vida, trayendo consigo la catástrofe final, ya que hace seguir a continuación todavía algunas discusiones públicas. Por otra parte tampoco la referencia al bautismo de Juan (11,29), relacionado con la pregunta propuesta a Jesús sobre el origen de su autoridad, exige, de manera necesaria una fecha no muy lejana del fin de la actividad del Bautista. Pero también es posible que Marcos haya encontrado en la tradición, sin fecha alguna, este episodio desarrollado en Jerusalén y lo haya colocado en la parte de su evangelio en que sólo le era posible conforme a la construcción total de su obra [10].

Las numerosas ofrendas y sacrificios consumados diariamente en **15**
el templo, traían por consecuencia una gran demanda de animales, vino, etc. Y los impuestos, que todo israelita desde los veinte años

9 Cf. p. 295.

10 Sobre el lugar asignado por Juan y sobre la relación de su relato con el sinóptico, cf com a Jn 2,13-17.

de edad debía satisfacer anualmente al templo (cf. Mt 17,24-27), tenían que ser pagados en la antigua moneda hebrea «del santuario», de medio siclo (cf. Éx 30,11-16), mientras que, por lo demás, el sistema monetario en curso entonces era el romano. Por motivos prácticos permitía la dirección del templo que los tratantes de ganados y los cambistas de dinero llevaran a cabo sus negocios con los visitantes del templo en su patio más externo, cuyo acceso estaba permitido también a los paganos («atrio de los gentiles»). Tal disposición era, por una parte, una deferencia para con los visitantes del templo, que debía servir para facilitarles el cumplimiento de sus deberes religiosos, proporcionando, por otra, ricas ganancias a los beneficiarios, entre los cuales fuentes rabínicas nombran a la familia del sumo sacerdote Anás.

Jesús ve una profanación del templo en esta bien compuesta explotación religiosa, que traía consigo una unión local y una amalgama demasiado estrecha de religión y comercio y en la que lo comercial se había ido introduciendo hasta pasar abiertamente a primer término. De aquí la intervención de Jesús, lleno de sagrado celo por la honra de su Padre (Jn 2,17). La actuación de Jesús no va dirigida en primer término contra los cambistas y los traficantes de ganado, sino contra la dirección responsable del templo, creadora de toda aquella organización. Jesús se revela a sí mismo como Mesías al hacer caso omiso de ella, actuando en nombre de su propia autoridad soberana. Por esto la escena encaja bien en la situación en que Marcos la ofrece, en la última época de la actividad pública, cuando ya no tenía un interés en guardar, ante los judíos, el secreto de su mesianidad.

La expulsión de los comerciantes del templo no es un acto pasional, arranque de un espíritu religioso herido en sus sentimientos más sagrados, sino un hecho de significación fundamental, un actuar «con plena autoridad» (1,22). Ni se dice ni es probable que la obra de Jesús, por muy sorprendente que pueda parecer su éxito de momento que no es obstaculizado por parte alguna, tuviera un efecto duradero. Ninguno de los evangelistas da a entender en absoluto que Jesús fuera ayudado por sus discípulos (Jn 2,17 los menciona sólo como espectadores).

Tampoco tolera Jesús el abuso de que por abreviar camino, se 16
atravesara por el antepatio del templo llevando por un lugar consagrado a Dios enseres destinados al uso profano.

Jesús fundamenta y explica su proceder con unas palabras que 17
unen en sí dos frases proféticas del AT [11]. La expresión «casa de oración» no puede interpretarse en el sentido de que Jesús reconociera como verdadero culto divino y auténtica piedad sólo el recogimiento ante Dios en la oración, reprobando el culto sacrificial del sacerdote; «oración» es, lo mismo que en la frase profética citada, una designación general para el culto divino en sentido amplio. Nada se dice de que Jesús hubiera intervenido con su autoridad en el culto y en la actividad de los sacerdotes mismos; todo el episodio se desarrolla en el atrio de los gentiles.

Jesús predijo la ruina del templo (13,2) y hace constar ante la samaritana la provisionalidad del culto allí celebrado (Jn 4,21-23). Pero en tanto que su tiempo no ha pasado, sigue siendo éste la exteriorización de la religiosidad conforme con la voluntad de Dios, su Padre. Y por eso interviene Jesús contra los abusos, el relajamiento y el automatismo. La destrucción del templo no hay que entenderla como castigo divino contra el templo como lugar del culto, sino contra el judaísmo. Esta purificación del templo como tal es prueba de que el templo como lugar de culto especial del único Dios, es objeto del mayor respeto por parte de Jesús (cf. Lc 2,49).

Problemática e imposible de probar es la opinión según la cual la purificación del templo va unida de manera necesaria a la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, porque a la entronización del Mesías tenía que seguir una renovación del templo. En la literatura judía no puede probarse de manera irrecusable que el Mesías fuera a traer también una renovación del templo y del conjunto del culto [12].

Tampoco tiene visos de probabilidad la hipótesis que encuentra el sentido del acto de Jesús, en la cita de Isaías, transmitida en forma completa sólo por Marcos: «Mi casa se llamará casa de

11. Is 56,7 y Jer 7,11.
12. Cf. com a Mc 14,58

oración *para todos los pueblos*». Jesús había purificado precisamente el atrio de los gentiles, lo que querría significar que quiso así restaurar para los paganos, que en el fin de los tiempos acudirían al monte Sión, el lugar de adoración profanado por los judíos. Pero Mateo y Lucas han suprimido «para todos los pueblos», probablemente porque en la época en que escribieron su evangelio el templo no existía ya. De todos modos con la supresión de estas palabras demuestran también que no vieron en ellas el elemento principal de toda la frase. Jesús al mostrar sagrado celo precisamente por el atrio de los gentiles, lo hace simplemente porque también aquella parte pertenece al todo del santuario mismo.

La purificación del templo no es tampoco una prueba de que Jesús no hubiera contado con su destrucción; no se trata de «su preparación para la plenitud escatológica» (Lohmeyer). Tras el acto de Jesús no hay ninguna clase de pensamientos escatológicos.

**18** Este ataque contra una institución consagrada por los años y por las exigencias prácticas, debió de producir la más violenta indignación de los interesados y provocarlos a una durísima reacción. Se hubiera podido esperar una intervención inmediata de las autoridades judías. Pero el sanedrín al tener noticia de esta intromisión en el dominio de sus derechos, reflexiona primero la manera de suprimir a Jesús, esto es, se quiere evitar el empleo público de la violencia por miedo al pueblo, que está dominado por la poderosa impresión de su personalidad.

**19** Lo mismo que el día anterior (cf. 11,11), al atardecer Jesús abandona de nuevo la ciudad para pasar la noche fuera de ella.

## Sobre la fe
## 11,20-25[26] (= Mt 21,20-22)

[20] *Al pasar por la mañana junto a la higuera, vieron que se había*
*secado de raíz.* [21] *Entonces Pedro recuerda y le dice: «¡Rabí! Mira,*
*la higuera que tú maldijiste se ha quedado seca.»* [22] *Y contestando*
*Jesús les dice: «Tened fe en Dios.* [23] *Os aseguro que quien diga a*
*este monte: "Quítate de ahí y échate al mar" —y esto sin vacilar*

*en su corazón, sino creyendo que se hará lo que dice —, lo conseguirá.* [24] *Por eso os digo: Todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis conseguido y ciertamente se os concederá.* [25] *Y cuando os pongáis de pie a orar, si tenéis algo contra alguien, perdonadlo, para que también vuestro Padre que está en los cielos os perdone vuestros pecados.* [[26] *Pero, si vosotros no perdonáis, tampoco vuestro Padre del cielo os perdonará vuestras faltas.*]»

Las sentencias sobre la fe y la oración ofrecidas en este pasaje, según parece como contestación de Jesús a las palabras de Pedro (v. 21), no tienen en realidad relación lógica alguna con la maldición de la higuera, que no es ni una demostración de fe, ni un acto de oración. Los v. 22s y 25 aparecen además en Mateo y Lucas en otro contexto y el v. 25 está sólo en una relación muy débil con los v. 22-24. De todo esto se deduce que estamos de nuevo ante una simple serie de frases de Jesús, que ni forman entre sí una unidad histórica, ni están ofrecidas en la ocasión en que realmente fueron pronunciadas.

De nuevo es Pedro[13] el que toma la palabra al pasar junto al **20s**
árbol maldito, a la mañana siguiente al día de la maldición, expresando su sorpresa ante el efecto de aquélla. El árbol se ha secado «de raíz», pero el efecto es visible evidentemente sólo en las hojas.

En lugar de una respuesta real de Jesús a las palabras de Pedro, **22**
sigue ahora una instrucción sobre la necesidad de la fe. La fe en el poder de Dios y en su disposición a prestar oídos a nuestros ruegos, consigue los efectos más sorprendentes. En este pensamiento puede verse el punto de contacto con el episodio de la higuera, el motivo que ha llevado al evangelista a introducir en este contexto las sentencias que siguen a continuación. Mateo (21,21) ha hecho luego resaltar más claramente este contacto, introduciendo una pequeña variación en el texto. Aunque en realidad la acción de Jesús en el árbol fue tan poco un resultado de la fe como el resto de sus milagros.

Una fe que no sabe de vacilaciones ni de dudas es escuchada **23**

13. Cf. Mc 8,29.32; 10,28.

siempre de manera cierta, le es «todo posible» (9,23), aun lo que aparentemente no lo es. «Desarraigar los montes» es una expresión proverbial en la literatura rabínica para designar la posibilidad de lo aparentemente imposible [14]. El monte es la imagen de un obstáculo que tiene que ser suprimido (cf. Zac 4,7). Si la frase hubiese sido pronunciada en la ocasión en la que el evangelista la ofrece, «este monte» sería el monte de los Olivos, y el mar adonde iría a precipitarse, el mar Muerto divisable desde él; no es fácil que se trate de la colina del templo con el templo mismo, «el monte del Señor» [15], de modo que quedara con ello aludida la desaparición del culto judío y la reprobación del judaísmo. En realidad no sabemos de la situación en que la frase fue pronunciada. Además «este» puede ser también una simple sustitución del artículo, según la forma de expresión semítica, y entonces no se hace referencia a ningún monte determinado. La misma sentencia aparece en una redacción un poco diferente en Lc 17,6, donde en lugar de un monte se habla de un sicómoro y se añade a la fe la determinación «del tamaño de un grano de mostaza». Esta redacción de Lucas es también conocida de Mateo, que la ofrece (en lugar de Mc 9,29) al final de la escena de la curación del muchacho poseso (17,20), habiendo fundido en una unidad la forma de Marcos y la de Lucas.

24 El v. 24, que expresa una consecuencia de lo dicho en el 23, repite en una forma más general lo que en éste sólo se dice del monte. La fe «capaz de trasladar montañas» consigue lo aparentemente imposible, no por su propio poder, sino porque pone, por decirlo así, en movimiento la misma omnipotencia de Dios, siendo por ello cualidad indispensable de la buena oración. El que quiera orar bien debe estar tan seguro de ser escuchado, que la concesión de su ruego sea ya un hecho para él en la misma oración, y entonces será también realmente escuchado (cf. Mt 7,7). Para que la frase no sea mal entendida como una recomendación a «una piedad cargante e irreverente» ha de ser interpretada en relación con otras palabras de Jesús sobre las cualidades de la buena oración (cf. Mt 6,8).

14 1Cor 13,2 hace referencia seguramente a la frase de Jesús
15. Is 2,2; Miq 4,1.

La sentencia que sigue, ofrecida por Mateo en el sermón de la **25**
montaña (6,14), está unida con la anterior sólo mediante palabras nexo y se refiere a otra nueva cualidad de la buena oración. El discípulo no puede deshacerse nunca de la conciencia de culpabilidad frente a Dios, por lo que al ponerse en pie — es la posición para orar del judaísmo y de la Iglesia antigua — [16] en oración ante Él, tiene que estar dispuesto también al perdón de las ofensas de los demás. Esta idea, expresada también en el padrenuestro (Mt 6,12) y en la parábola del siervo despiadado (Mt 18,23-25), no es nueva, sino que se encuentra ya también en el AT (Eclo 28,2).

Su concepción en forma negativa (= v. 26): «Pero, si vosotros **[26]**
no perdonáis, tampoco vuestro Padre del cielo os perdonará vuestras faltas», falta en los textos más importantes y se ha introducido en el texto a partir de Mt 6,15.

## Jesús es preguntado por el origen de su autoridad 11,27-33 (= Mt 21,23-27; Lc 20,1-8)

*27 Llegan de nuevo a Jerusalén. Y mientras él estaba paseando*
*por el templo, se le acercan los pontífices, los escribas y los ancia-*
*nos, 28 y le preguntan: «¿Con qué autoridad haces tú esas cosas,*
*o quién te dio esa autoridad para hacerlas?» 29 Jesús les contestó:*
*«También yo os voy a preguntar una sola cosa; si me la contestáis,*
*yo entonces os diré con qué autoridad hago todo eso. 30 El bautismo*
*de Juan ¿era del cielo o era de los hombres? Respondedme.»*
*31 Pero ellos deliberaban entre sí, diciendo: «Si respondemos: "Del*
*cielo", dirá: "¿Por qué, pues, no creisteis en él?" 32 Pero ¿vamos a*
*responder: "De los hombres"?... — Temían al pueblo, pues todos*
*tenían la convicción de que Juan había sido realmente un profeta —.*
*33 Respondiendo, pues, a Jesús le dicen: «No lo sabemos.» Entonces*
*Jesús les contesta: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad*
*hago esas cosas.»*

16. Cf. 1Re 8,22; Mt 6,5; Lc 18,11.13.

Marcos ofrece, a continuación, una serie de cinco discusiones de Jesús con sus adversarios, que forman un paralelo con las cinco discusiones de Galilea (2,1-3,6). También es posible que las haya encontrado así en su fuente, como una serie completa y les haya añadido luego la parábola de los viñadores homicidas. A excepción de una que tiene su motivación en una circunstancia del momento, se refieren todas las demás discusiones a problemas fundamentales del judaísmo de la época. En las cuatro primeras son los adversarios de Jesús los atacantes y en la última (exactamente lo mismo que en las cinco disputas de Galilea), pasa Jesús mismo al ataque. Intercalada entre ellas está la parábola de los viñadores homicidas (12,1-12), semejante en cuanto a su contenido y a la dureza de su tono a todos los otros cinco pasajes. Marcos los sitúa todos en el día tercero (martes) a partir de la entrada de Jesús en Jerusalén, de lo cual no puede, sin embargo, concluirse, dada la construcción total de su evangelio, que sea éste en absoluto su exacto lugar histórico; porque Marcos da cuenta *sólo de una* estancia de Jesús en Jerusalén [17].

El principio determinante en su composición no es de tipo cronológico, sino objetivo, sistemático. Sólo en uno de los pasajes, en el de la pregunta por el origen de la autoridad de Jesús, se ve clara la relación con la purificación del templo que ha precedido. Pero la inserción de la parábola de los viñadores interrumpe la continuidad de las cinco discusiones, lo que parece indicar que Marcos las hubiera encontrado ya en esta disposición formando una unidad. Los dirigentes del judaísmo en pleno, esto es, el sanedrín, los fariseos y los saduceos y los escribas, van apareciendo aquí unos tras otros y son sucesivamente vencidos por Jesús. Estas discusiones se distinguen de aquellas cinco que tuvieron lugar en Galilea, en que los adversarios de Jesús que aparecen en ellas no sólo toman escándalo de la conducta de Jesús o de sus discípulos desde una postura de espectadores ajenos en el fondo a ello, sino que pasan directamente a la ofensiva en contra de Jesús. La intención de

17. Cf., junto a esto, la frase de Mc 14,49: «Día tras día he estado entre vosotros en el templo.»

Marcos, al ofrecer estos cinco pasajes, es evidentemente la de mostrar la extrema agudización a que la oposición entre Jesús y los dirigentes del judaísmo había llegado; son los preliminares inmediatos de la catástrofe; para Jesús cuya pronta supresión queda entonces firmemente decidida; y para los judíos, que hacen con ello definitiva su propia reprobación como pueblo de Dios. Aunque en la parábola de los viñadores queda clara y precisamente expresado que con ello no desaparece, al mismo tiempo, la idea de pueblo de Dios como tal: no queda destruido el plan salvador de Dios.

Jesús está de nuevo en el templo paseando por sus atrios (cf. 27s
Jn 10,23), cuando se le acercan unos delegados de la suprema autoridad judía, el sanedrín [18], pidiéndole cuentas de la autoridad con que hace «esas cosas». Es el único caso narrado por Marcos (aparte de 14,55ss), donde el sanedrín entra en conferencia con Jesús. Pero entonces existía también un motivo importante para ello. El que se ponga en duda o se discuta la relación inmediata de esta pregunta del sanedrín con la purificación del templo, se basa en el hecho de que Juan ofrece esta última en un contexto diferente [19]. Pero la pregunta no puede referirse a la actividad doctrinal de Jesús, ya que todo israelita varón mayor de edad estaba «autorizado» a desempeñarla, sino a su intervención en la ordenación del templo. El hecho de que esa petición de cuentas no sigue inmediatamente a la purificación del templo (como en Lucas), no es una objeción contra la posibilidad histórica del orden ofrecido por Marcos. El planteamiento de la pregunta es conscientemente objetivo, evitando toda crítica de la acción en sí (cf. Act 4,7), pero oculta tras sí un lazo, ya que a los romanos se les podía ofrecer ocasión de intervenir en contra de Jesús, en el caso de una abierta confesión de que actuaba en virtud de su autoridad mesiánica. El sanedrín se encuentra en un compromiso. No puede dejar pasar sin más la inaudita y provocadora intervención de Jesús en la ordenación del templo, pero se encuentra por otra parte impedido de tomar medidas enérgicas por consideración al pueblo.

18. Cf. Mc 8,31; 14,43.53; 15,1 y com. a Act 4,5.
19. Cf. com. a Jn 2,13-22.

29 Jesús contesta también aquí proponiendo, a su vez, una pregunta (cf. 2,8), condicionando su respuesta a la que sus interlocutores den a aquélla.

30 Como suprema autoridad religiosa que son, sus adversarios deben saber, si Juan hacía su rito de bautismo o inmersión en el Jordán en virtud de autoridad divina — «cielo» es substitución del nombre de Dios; cf. 8,11 —, como verdadero profeta, o si su autoridad era simplemente humana, procedente de él mismo, siendo en consecuencia un falso profeta.

31 Esta pregunta pone a los adversarios de Jesús en un nuevo apuro. Si reconocían que Juan había sido un verdadero profeta enviado de Dios, que bautizaba en virtud de una misión divina, equivalía ello a su propia condenación [20]. Además Juan había señalado a Jesús como el Mesías (cf. 1,7s), testimonio en favor de Jesús que resultaría también entonces una condenación para ellos; pero éste no parece ser el extremo que en esta ocasión interesa.

32 La misión divina del Bautista no la pueden negar, porque, con ello, se situarían en abierta oposición con la opinión general del pueblo y comprometerían gravísimamente su propia autoridad.

33 Tienen, pues, que reducirse a una respuesta evasiva, pudiendo así Jesús negarles también su contestación a la pregunta propuesta. Jesús quiere también al proponerles esta pregunta sobre el carácter de la misión del Bautista, que no fue reconocido por los dirigentes del judaísmo a pesar de ser un verdadero profeta, dar a entender la semejanza de su propio caso con el de Juan.

## Parábola de los viñadores homicidas
## 12,1-12 (= Mt 21,33-46; Lc 20,9-19)

1 *Y comenzó a hablarles en parábolas. «Un hombre* plantó una
viña, y la rodeó de una cerca, excavó un lagar y edificó una torre
(Is 5,1s); *luego la arrendó a unos viñadores y se marchó lejos de*
*su tierra.* 2 *A su tiempo envió un criado a los viñadores, para perci-*

20. Cf Mt 21,32; Mt 11,18 = Lc 7,33

*bir de ellos su parte de los frutos de la viña.* [3] *Pero ellos le echaron mano, lo apalearon y lo despidieron con las manos vacías.* [4] *De nuevo les envió otro criado; pero a éste lo descalabraron y llenaron de ultrajes.* [5] *Todavía envió otro; pero a éste lo mataron; después, muchos otros, a quienes apalearon o mataron.* [6] *Todavía le quedaba alguien: su hijo amado; lo envió, pues, a ellos en último lugar, pensando: "A mi hijo lo respetarán."* [7] *Pero aquellos viñadores se dijeron entre sí: "Éste es el heredero. ¡Ea! Vamos a matarlo y la heredad será nuestra."* [8] *Y echándole mano, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña.* [9] *¿Qué hará, por consiguiente, el dueño de la viña? Volverá, matará a los viñadores y arrendará la viña a otros.* [10] *¿No habéis leído este pasaje de la Escritura:*

La piedra que rechazaron los constructores,
ésa vino a ser piedra angular;
[11] del Señor vino esto,
que es maravilloso a nuestros ojos» (Sal 118[117]22s)?

[12] *Ellos intentaban apoderarse de él, pero tuvieron miedo al pueblo; pues bien se habían dado cuenta de que por ellos había dicho esa parábola. Lo dejaron, pues, y se marcharon.*

El duro ataque que Jesús dirige aquí a los dirigentes del judaísmo, resulta un poco sorprendente a continuación de 11,33. Esto, junto con el hecho de que la parábola constituye una interrupción de la serie cerrada formada por las cinco discusiones, es una prueba de que Marcos ha colocado el pasaje en este lugar sólo por la semejanza de su contenido con los pasajes contiguos. La parábola está construida sobre la alegoría de la viña de Is 5. Su acción se explica fundamentalmente a partir de la situación de la economía en Galilea, cuyo fértil suelo estaba en su mayoría en posesión de latifundistas extranjeros, que en muchos casos incluso habitaban fuera del país [21]. El proceder de los arrendatarios puede entonces hacer referencia al ambiente revolucionario provocado sobre todo por los

21. Cf. los papiros de Zenón

zelotas entre los campesinos galileos (J. Jeremias), lo cual, junto con la circunstancia de que el propietario de la viña no se presenta nunca personalmene en el curso de los varios años que dura la situación, sino que envía continuamente «criados», permaneciendo él fuera del país, puede explicar, en parte, la conducta que los arrendatarios creen poder permitirse frente al dueño mismo y sus criados. Pero solamente en parte. Aun con esos supuestos previos, la parábola va más allá de la esfera de lo que en la realidad de la vida es posible y probable, sobre todo la inconcebible paciencia del propietario de la viña frente a sus arrendatarios no puede explicarse satisfactoriamente a partir del hecho de su estancia fuera del país, que le hubiera hecho difícil una intervención efectiva en el caso. También es evidente que varios elementos de la acción, que en sí pueden ser entendidos también a partir de la realidad profana, están en la parábola precisamente por su significación religiosa en referencia al paradójico actuar de Dios y a la actitud de los hombres frente a él. No se puede discutir, pues, que se trata de una forma mixta de parábola y alegoría [22], por lo que tampoco puede darse una interpretación alegórica a *cada uno* de los detalles particulares de la acción [23]; tampoco el hecho de que el dueño de la viña, que representa a Dios, vive fuera del país y es probablemente extranjero.

**1** La introducción, que enlaza con Is 5,1s, se mantiene aún en el dominio de la simple realidad profana y los rasgos que contiene no son compatibles con una interpretación religiosa. La construcción de la viña tiene lugar con arreglo a todas las reglas del arte: la cerca es necesaria como defensa contra toda clase de animales [24] y contra los ladrones (Eclo 36,30), el lagar sirve para la elaboración de la uva, la atalaya es necesaria sobre todo en la época de la maduración. Una vez completa la viña, es entregada en arriendo, como era frecuente en Palestina. La marcha de su dueño fuera del país por largo

22 Cf. el exc. sobre *El concepto de parábola*, p. 130-135.

23. Cf. com. a Mc 11,1.6*b* (la reflexión que el propietario de la viña se hace), Mc 11,7.8*b* (los arrendatarios arrojan por la cerca de la viña el cadáver del hijo del dueño después de haberle asesinado)

24. Núm 22,24; Is 5,2.4; Cant 2,15; Sal 80(79)13.

tiempo, hace necesario el envío de criados para el cobro del arriendo. Con esto queda ya preparado el curso posterior de la narración. La viña, como hace evidente el enlace de la parábola con Is 5, es el pueblo de Israel [25].

El arriendo acordado consiste en una parte del rendimiento anual, **2-5** y el primer plazo para su cobro es el quinto año, según Lev 19,23.25. El proceder de los arrendatarios, que, a pesar de su simple condición, maltratan y hasta dan muerte, uno tras otro, a los servidores enviados, patentizando así su desacato ante el señor que los envía, puede quizás explicarse aún por la enemistad de los campesinos galileos contra los latifundistas extranjeros; pero no es probable, y la comunidad primitiva debe haber interpretado este rasgo alegóricamente aplicándolo al tratamiento que los «siervos de Dios», los profetas del AT [26] sufrieron de los judíos y de sus dirigentes y caudillos [27]. Todavía más difícil de suponer en el dominio de la realidad profana es la paciencia del dueño de la viña, que va sacrificando de tal manera uno a uno sus servidores. Pero lo que en un caso tal es para los hombres apenas imaginables, es lo que Dios ha soportado y hasta llevado a cabo él mismo. Su paciencia con Israel y sus dirigentes es increíblemente grande, pero no, por ello, es menor la culpa de éstos.

La paciencia llega a su máximo al decidirse el dueño a enviar **6-8** aun a su hijo «amado» (= único) [28], en la esperanza de que, por lo menos él, encuentre el respeto de los arrendatarios, quienes por el contrario encuentran la ocasión de mostrar entonces toda su perfidia: le dan también muerte y arrojan ignominiosamente su cadáver fuera de la viña. Este rasgo es prueba de una maldad especial, la negación de tumba al asesinado [29]. El hecho de que al cometer el

25. Cf. también Os 10,11; Jer 2,21; 12,10; Sal 80(79)8s.

26. Cf. Am 3,7; Jer 7,25; 25,4; Zac 1,6.

27. Cf. 1Re 18,13; 22,27; 2Par 24,20s; 36,15s; Jer 37,15; Mt 5,12 = Lc 6,23; Mt 23,29-36 = Lc 11,47-51; Mt 23,37 = Lc 13,34; Act 7,52; Heb 11,32ss.

28 Cf. Mc 1,11 y Gén 22,2.12.16; Jer 6,26, donde los LXX traducen siempre «el único» por «el amado».

29. Cf. 1Sam 17,44.46; 2Sam 21,10; 1Re 14,11; 21,24; Is 14,19; Jer 7,33; 16,4.

crimen piensan en la posibilidad de llegar a la posesión de la viña, presupone una situación de enfiteusis, pero puede explicarse también por la circunstancia de que el dueño de la viña vive fuera del país y de la inconcebible «debilidad» de que hasta entonces ha dado prueba. Este rasgo no tiene valor simbólico alguno. Pero tampoco el v. 8 está exactamente conforme con la realidad religiosa. Mateo (21,39) y Lucas (20,15) han hecho preceder a la muerte del hijo su expulsión de la viña, porque Jesús «padeció fuera de la puerta (de la ciudad)» [30].

9 Aquí en su momento culminante queda interrumpida la verdadera narración. Jesús prosigue con una pregunta dirigida a sus oyentes y que él mismo contesta, haciéndoles saber el necesario fin del episodio: vendrá el «dueño» en persona, los arrendatarios recibirán su merecido y la viña será entregada a otros para su cultivo. El sentido de la parábola es evidente y como Marcos de manera expresa observa (v. 12), también fue comprendido por los oyentes de Jesús. La viña es Israel (Is 5,7), y los arrendatarios sus dirigentes responsables dentro del conjunto de su historia. Los miembros del sanedrín presentes son los últimos representantes, dignos de sus predecesores, de esta clase directiva en continua resistencia a la voluntad de Dios. Ellos son los que incurren en mayor culpabilidad al entregar a la muerte el «Hijo amado» de Dios mismo. Tal acción, la muerte del Mesías, que colma la medida de su pecado y termina por agotar la paciencia del Señor, atrae sobre ellos el castigo. Sólo de su culpa y de su castigo habla el texto de Marcos, no de los de todo el pueblo judío en su conjunto. Pero no resulta viable el referir la parábola a los dirigentes del judaísmo exclusivamente, como parece darse a entender en un principio, excluyendo al pueblo mismo de su culpa y su reprobación [31]. Y la viña, que no es del todo desechada y convertida en tierra baldía como en Is 5,5s, sino entregada «a otros» no es, como en Is 5,7, «el pueblo de Israel» en su manifestación histórica, sino sólo una imagen de la elección de Israel como pueblo de Dios y de los privilegios inherentes a ello; porque la parábola es

30. Heb 13,12; cf. Jn 19,17.
31. Cf., por el contrario, Mc 15,11-15; Mt 23,37-39 = Lc 13,34s

una descripción de la conducta del pueblo judío y sus dirigentes a través de toda su historia. Y estos últimos, los dirigentes, a los que va dirigida la parábola, son al mismo tiempo los representantes de todo el pueblo. Por ser sus dirigentes, les toca una culpa mayor. No se dice tampoco, ni se alude siquiera, a quiénes sean los que entran en lugar de los reprobados, porque no se para la atención sobre ello aquí (cf., por el contrario, Mt 21,43); porque la parábola no pretende ser otra cosa que una amenaza de castigo dirigida a los jefes del judaísmo y a ellos exclusivamente.

Con el v. 9 termina la parábola. La frase de la Escritura que **10s** Jesús cita a continuación [32], refiriéndola a sí mismo con una claridad tal, que tuvo que ser comprendida también en este sentido por sus oyentes, está tomada del Sal 118. En su contexto originario se refiere al destino de Israel entre los pueblos, pero ya había sido entendida también con carácter mesiánico por los judíos. Jesús mismo es la piedra rechazada como inservible por los «constructores» — el término «constructores» se usa también a menudo en la literatura rabínica como honrosa designación figurada para los escribas —, piedra a quien Dios convierte en angular, con lo cual queda también dictada la condenación de los «constructores».

«Rechazaron» se refiere a la crucifixión (cf. 8,31). Pero Dios elevará a su Mesías, rechazado por los sabios de este mundo, a la dignidad de «rey y dominador» (así el targum sobre el pasaje del salmo citado). En último término, con ello debe hacerse referencia a la parusía. En los Hechos de los apóstoles (4,11), Pedro refiere esta frase del salmo — argumento preferido en el cristianismo primitivo — [33] a la crucifixión y a la resurrección, preliminar y comienzo de la glorificación.

Los dos versículos no pueden estar aquí en el lugar que históricamente les corresponde; porque la atención está en ellos centrada en un punto distinto que en la parábola, esto es, en la rehabilitación del Hijo por medio de su exaltación, a lo cual no se alude para nada en la parábola, pasando aquí, en cambio, totalmente a segundo tér-

32. Sobre el giro hecho «¿No habéis leído ?», cf. com. a Mc 2,25.
33. Cf. también Ef 2,20; 1Pe 2,7; Bernabé 6,4.

mino la idea de la culpa y reprobación *de los dirigentes del judaísmo.* Se trata, pues, de una sentencia aislada en su origen o procedente de otro contexto. Tampoco se puede llevar más lejos la interpretación de la imagen de la piedra, buscando en ello una referencia al edificio divino del fin de los tiempos, la Iglesia (cf. 1Pe 2,3-10); aquí se habla sólo del destino de una sola piedra angular o clave, imagen de Jesús, quien, con esto, predice una vez más su muerte y precisamente a los mismos que la van a consumar. Y al establecer en la parábola la oposición de su figura como hijo y heredero a los profetas como simples criados y servidores, revela su propia conciencia de su divinidad. Porque no es que Jesús reciba el nombre de hijo (como si «hijo» fuera igual a Mesías) por haber sido enviado el último, sino que Dios le envía el último precisamente porque es su Hijo.

**12** Sólo el temor al pueblo (cf. 11,18) contiene a los adversarios de Jesús de echar mano sobre él al término de este durísimo ataque.

Muchos exegetas modernos niegan que la parábola proceda de Jesús en la configuración presentada por Marcos, explicándola como una «interpretación alegórica de la redención procedente de la comunidad primitiva» (Kümmel). Las opiniones se separan sólo en el problema de si se trata de una elaboración de una auténtica parábola de Jesús o es totalmente apócrifa.

La parábola contiene de hecho varios rasgos muy paradójicos y por lo menos uno que tenía que quedar incomprendido por los oyentes de Jesús. Entre los primeros están la inconcebible paciencia y debilidad del propietario de la viña, que envía año tras año nuevos servidores y al fin, a pesar de las experiencias pasadas, expone todavía la vida de su único hijo. Igualmente difícil de comprender es la indignante osadía de los arrendatarios, que creen poder permitirse una actitud semejante ante los enviados del señor y piensan que dando muerte al hijo y heredero, conseguirán al fin la posesión de la viña.

Hay que observar, sin embargo, que esta clase de rasgos, de suyo, no exigen todavía una interpretación alegórica y, en parte, ni la permiten siquiera. Así el retorno del señor, un detalle dado

con la realidad de la acción misma, que no obliga a ver en él una referencia a la venida de Dios para el juicio. La muerte del hijo, en cambio, no está construida a partir de la parte real de la parábola, de la realidad histórica, y tanto menos la opinión de los arrendatarios, de que podrían llegar a la posesión de la viña por medio de la muerte del hijo. Rasgos paradójicos, extraños a la realidad, son posibles también en parábolas puras y se encuentran asimismo en otras parábolas de Jesús [34].

Pero precisamente ellos son una prueba de que las parábolas de Jesús no quieren simbolizar leyes de validez universal, sino el actuar de Dios en la historia, a cuya comprensión no alcanza con frecuencia el entender humano. Con ello queda también dicho que en las parábolas de Jesús, lo mismo que en las de los rabinos y en las de la apocalíptica judía, no es viable una separación estricta entre parábolas propias y alegorías [35]. Y de esto se sigue que la presente parábola, construida aún más estrictamente que la mayor parte de las demás de Jesús, a partir de la realidad religiosa, no puede ser negada como auténtica solamente por su carácter alegórico.

Un rasgo queda, sin embargo, que exige un enjuiciamiento diferente, que es el del envío del «hijo amado». La formulación de «hijo amado» suena tan manifiestamente a las palabras de la voz del cielo cuando la inmersión de Jesús por el Bautista en el Jordán (1,11) y cuando la transfiguración (9,7), que no se puede dudar de que con ellas se hace referencia a Jesús como el Hijo amado de Dios. Y una tan manifiesta revelación de Jesús ante un círculo de oyentes formado de fariseos y escribas estaría en contradicción con el «misterio mesiánico» [36].

Por otra parte hay que considerar que la designación «Hijo de Dios» como título del Mesías no puede probarse en el judaísmo de la Palestina precristiana, por lo que nadie entre los oyentes de Jesús podía pensar en el envío y la muerte del Mesías, cuando Jesús hablaba del envío y la muerte del hijo del dueño de la viña.

34. Cf. Mt 20,1-16; Lc 14,15-21 = Mt 22,1-14.
35. Cf. supra, p. 130-135.
36. Cf. supra, p. 225ss.

La comunidad primitiva ha podido y tenido probablemente que comprender así este rasgo de la parábola, lo cual nos obliga a la hipótesis de que proceda de la misma comunidad el decisivo calificativo de «amado». Después habría surgido también la interpretación de los servidores enviados por el señor como los profetas, por lo que también hay que atribuir probablemente a la predicación paleocristiana el v. 5*b* («después, muchos otros...»).

Para el recto enjuiciamiento de la parábola, esto es, para el problema de su autenticidad, es muy significativa la circunstancia de que en ella el destino del hijo termina con su muerte a manos de los viñadores y que no se piensa para nada ni se hace la menor alusión a su resurrección, hecho de importancia tan decisiva en la fe de la comunidad primitiva. La resurrección queda aludida sólo luego en el aditamento del v. 10s.

## La cuestión del tributo al César
## 12,13-17 (= Mt 22,15-22; Lc 20,20-26)

[13] *Luego le envían algunos fariseos y herodianos para cazarlo*
*en una trampa por alguna palabra.* [14] *Llegan, pues, y le dicen:*
*«Maestro, sabemos que eres sincero y que nada te importa de nadie;*
*porque no te fijas en la posición de las personas, sino que enseñas*
*realmente el camino de Dios. ¿Es lícito pagar tributo al César o no?*
*¿Debemos pagarlo o no debemos pagarlo?»* [15] *Pero él, sabiendo bien*
*su hipocresía, les dijo: «¿Por qué venís a tentarme? Traedme un*
*denario para verlo.»* [16] *Se lo llevaron. Entonces les pregunta: «¿De*
*quién es esta figura y la inscripción?» Ellos le respondieron: «Del*
*César.»* [17] *Entonces Jesús les dijo: «Dad al César lo que es del*
*César, y a Dios lo que es de Dios.» Y quedaron maravillados de él.*

Los adversarios de Jesús no se dan aún por vencidos ante el resultado de la primera disputa (11,27-33). Una vez que su pregunta sobre el origen de la autoridad de Jesús ha quedado sin contestación, buscan una manera de hacerle caer astutamente en otra trampa.

Los emisarios enviados a Jesús pertenecen en parte al partido 13
de los fariseos y en parte al de los herodianos (cf. 3,6). La presencia de estos últimos en Jerusalén se explica por la proximidad de la fiesta de la pascua. Su enemistad común contra Jesús une ahora entre sí a los enemigos de otras veces. Su pretensión es tender un lazo a Jesús con una pregunta de carácter político, arrancarle una afirmación que, o le coloque frente al dominio romano o termine de una vez por arrebatarle las simpatías del pueblo.

El título de «maestro» *(rabbi)* y el cumplido un poco torpe con 14
que introducen la conversación, tiene el fin de ocultar lo traicionero de su pregunta, provocando a Jesús a una respuesta descuidada y sincera; también en este caso debe seguir Jesús su norma habitual de proclamación sincera de la verdad sin falsos respetos humanos y de enseñar «el camino de Dios», esto es, la norma establecida por Dios para el recto actuar moral [37].

El tributo personal impuesto por los romanos era para los judíos un recuerdo continuo de su dependencia política ante el pagano emperador de Roma, y sólo era pagado de buena voluntad por los saduceos, que sabían situarse en el terreno de las realidades; por los fariseos con íntima protesta, y reprobado por los zelotas, los fanáticos del nacionalismo judío, como una negación del verdadero y único señorío de Dios [38]. Desde luego, su pago no era gravoso, pero podía ser entendido como un reconocimiento del dominio romano sobre el pueblo de Dios, por lo que se convirtió en una cuestión litigiosa, en cuya solución se hallaba dividido el judaísmo.

Los adversarios de Jesús proponen, junto a la cuestión de prin- 15
cipio, de si está moralmente permitido el pago de los tributos al emperador, la cuestión práctica, de si los tienen que pagar, decidida de hecho por el poder romano, por lo que el reproche de hipocresía con el que Jesús introduce su respuesta, está bien fundado objetivamente. Jesús les da una respuesta, a pesar de que conoce el carácter alevoso de su pregunta. Pero lo hace pidiéndoles primero una de las monedas en las que el tributo tiene que ser pagado, un

37. Cf. Act 18,25s; Mt 21,32 y com. a Mt 7,15s.
38. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 1,1; § 4; BI II, 8,1; § 118.

denario romano de plata. No interesa aquí la cuestión de si es que Jesús no poseía ninguna de estas monedas o no las tenía entonces allí, sino si los adversarios la tienen. Tampoco les pregunta por la imagen y la leyenda de la moneda, porque lo tenga que saber de ellos, sino porque quiere oírlo expresamente de boca de sus adversarios, para que sean ellos mismos, quienes se contradigan con su propia respuesta.

**16** La imagen del emperador (Tiberio) y la leyenda con su nombre demuestran que la moneda pertenece al emperador, no en concepto de propiedad privada, sino como símbolo de su poder y su autoridad.

**17** Y si los judíos tienen en su propio país moneda imperial, supone ello un reconocimiento práctico del dominio del emperador sobre sí, puesto que —principio de validez universal— su poderío se extiende tanto como el valor de su moneda. Jesús puede, por tanto, deducir el derecho del emperador al cobro del tributo personal, de la circunstancia de que los judíos utilizan de hecho la moneda del emperador. Con ello queda también dicho que es moralmente lícito el tributo personal, que representa un reconocimiento de la autoridad romana. El señorío de Dios no queda por ello menoscabado.

El pago del tributo exigido por el emperador, no es un obstáculo para dar a Dios lo que le pertenece, esto es, la entrega total y absoluta del ser. El orden religioso no queda necesariamente limitado por el terrenal. Es evidente que, con ello, no se dice todavía que no pueda surgir un conflicto entre las exigencias de Dios y las del emperador. Pero en el caso propuesto entonces no existía contradicción alguna; porque los romanos dejaban a los judíos su plena libertad religiosa. Jesús reprueba, en estas palabras, el derecho a la revolución por motivos religiosos, predicada por los zelotas.

La respuesta de Jesús, cuya incontestabilidad trae el desconcierto de sus interlocutores, no es una equiparación del Estado y los deberes políticos, con Dios y los deberes religiosos, ni contiene una contestación de principio sobre el problema del legitimismo del emperador, como la da Pablo [39], porque se limita a reconocer la significación relativa del Estado como ordenación terrena en el

39. Rom 13.1-7; Tit 3,1; cf. Jn 19,11; 1Pe 2,13s.

tiempo. No se puede ver tampoco en las palabras de Jesús una valoración positiva del Estado. El emperador queda más bien privado de todo brillo y valor propio al ser nombrado inmediatamente junto al nombre de Dios, quedando así empequeñecido por esta cercanía, por lo que puede hablarse con razón de un paralelismo irónico entre ambos (Dibelius). Sólo las exigencias de Dios son realmente importantes y su requerimiento a los hombres es de carácter universal y absoluto (cf. 12,29s). Pero con tal que se dé a Dios lo que es de él, es lícita también la sumisión a las disposiciones terrenas.

Los adversarios de Jesús quedan en la imposibilidad de lanzar sobre él el reproche de romanofilia y de traición a su pueblo, destruyendo así su prestigio ante éste lo mismo que de acusarle como un revolucionario enemigo de Roma.

## La resurrección de los muertos
## 12,18-27 (= Mt 22,23-33; Lc 20,27-40)

[18] *Después se le acercan unos saduceos — los cuales afirman que*
*no existe la resurrección — y le preguntaban así:* [19] *«Maestro, Moisés*
*nos dejó escrito que, si* un hermano muere *dejando mujer* sin hijos,
*el* otro hermano suyo debe tomar esa mujer, para dar sucesión al
hermano difunto (Dt 25,5s). [20] *Pues bien, eran siete hermanos; el*
*primero tomó mujer, pero murió sin dejar descendencia.* [21] *El se-*
*gundo también se casó con la viuda, pero murió igualmente sin dejar*
*descendencia; y lo mismo el tercero;* [22] *y ninguno de los siete dejó*
*descendencia. Finalmente, la última de todos, murió también la*
*mujer.* [23] *En el día de la resurrección, cuando resuciten, ¿de cuál de*
*ellos será mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer.»* [24] *Jesús*
*les contestó: «¿Acaso no estáis precisamente en el error, por no*
*entender las Escrituras ni el poder de Dios?* [25] *Porque, cuando venga*
*la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas*
*marido, sino que estarán como los ángeles en los cielos.* [26] *Y en*
*cuanto a que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de*
*Moisés, sobre aquello de la zarza, cómo le dijo Dios así:* Yo soy

el Dios de Abraham y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? (Éx 3,6).
[27] *Él no es Dios de muertos, sino de vivos. Estáis completamente en el error.*»

En esta tercera disputa los atacantes son adeptos del segundo gran partido judío. Su pregunta es característicamente distinta, en su tendencia y en su tono, de las de los fariseos. No se trata aquí del odio apasionado del fanatismo religioso, que hace caer sus golpes de muerte sobre el adversario. Los saduceos eran «liberales» en religión, políticos realistas, fríamente ponderados, sólo pendientes del mantenimiento de su poder y de su influencia entre el pueblo. Así tampoco la pregunta que proponen a Jesús era para ellos la expresión de un interés serio y personal. Lo que pretenden es sólo poner en ridículo a aquel hombre por quien no sienten la menor simpatía. En el título de «maestro» *(rabbi)* se esconde ya una ironía.

18 Como opuestos a la «tradición de los mayores», rechazaban los saduceos la doctrina de la resurrección de los muertos, no contenida en la «ley», esto es, en los cinco libros de Moisés, y desarrollada sólo en un período tardío del AT [40]. Con ello se situaban en contra de todo el resto del judaísmo. Los saduceos llegaban hasta a negar la doctrina de la inmortalidad del alma, creyendo que moría juntamente con el cuerpo [41]. Su fin al proponer a Jesús este «caso» para su solución es ridiculizar la creencia en la resurrección de los muertos y, con ello, a Jesús mismo.

19 El precepto mosaico del levirato o matrimonio con el cuñado (Dt 25,5-10) obligaba al hombre a contraer matrimonio con la viuda de su hermano muerto sin descendencia masculina, «para dar sucesión al hermano». Este precepto experimentó cierta limitación a causa de la ley sobre el derecho hereditario de las hijas (Núm 27, 1-11), según la cual, a falta de descendencia masculina podía pasar también la herencia a manos de una hija. La ley del levirato fue, por tanto, válida sólo en el caso de que el hermano muerto no

40. Cf. Dan 12,2; Is 26,19; 2Mac 7,9.14; 12,43
41. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII, 1,4; § 16.

hubiera dejado descendencia en absoluto. Conforme a este estadio posterior de la ley, el pasaje del Dt 25,5 de los LXX, citado por Marcos, ha reemplazado la expresión determinada «hijo varón» del texto original, por la indeterminada «hijos». El fin de esta disposición del levirato era el mantenimiento del nombre y la estirpe del muerto. Los hijos (Gén 38,9) o, más exactamente, el primer hijo varón (Dt 25,6) del segundo matrimonio, era considerado como del primer esposo desaparecido.

Sobre tal ley está construido el siguiente bien imaginado caso **20-23** de una mujer que, a consecuencia del precepto del levirato, ha estado casada sucesivamente con siete hermanos. La pregunta de los saduceos sobre el caso hace abstracción absoluta del verdadero fin del matrimonio por levirato, concentrando toda su atención sobre la mujer casada con los siete hombres. Si resultara haber una resurrección de los muertos, conduciría el caso supuesto a consecuencias inconcebibles. Porque, según la creencia corriente en el judaísmo tardío, también entre los rabinos, la vida futura, que seguiría a la resurrección, sería una continuación sublimada de la terrenal, en la que especialmente los matrimonios serían de una fecundidad verdaderamente fantástica. Como la ley no da ninguna decisión sobre el caso supuesto, sería también ello una prueba de que tampoco cuenta con la resurrección de los muertos. Para los saduceos queda así la creencia en la resurrección demostrada como contradictoria y refutada por la *torá* misma.

Jesús en su contestación, otra vez hecha en forma de nueva **24** pregunta, saca del caso supuesto una consecuencia muy diferente de la de sus interlocutores. De su «caso» no se desprende contrasentido alguno en la creencia de la resurrección, sino falta de verdadero conocimiento religioso por parte de sus adversarios. No conocen ni la Escritura, a la que se remiten, ni el poder de Dios, capaz de crear una vida distinta de la de este mundo. En oposición a la teoría helenística, según la cual el hombre al morir abandona para siempre la cárcel del cuerpo y sigue viviendo como alma inmortal incorpórea [42], participa Jesús de la doctrina del judaísmo de

42. Cf. com. a 1Cor 15,12.

que *todo* el hombre completo en cuerpo y alma entrará en la vida eterna (cf. Mc 9,43s) o será arrojado al infierno [43]. Pero para esto es condición previa la resurrección de los muertos. Lo que Jesús, sin embargo, rechaza de la manera más decidida es el carácter de la creencia judía en la resurrección y su representación de la vida después de ella.

25 La resurrección no significa un retorno a la vida terrena, sino una transposición a un estado semejante al de los ángeles, que es participación de una corporalidad de un carácter totalmente distinto. La vida de los resucitados no conoce la propagación, ni por lo mismo el matrimonio.

26s Con ello corrige la idea de sus adversarios saduceos sobre el cómo de la resurrección y, a continuación y con una prueba expresa de la Escritura, tomada del mismo Pentateuco (los cinco libros de Moisés) citado por los adversarios, queda asegurada también la realidad de la resurrección misma. No se habla de la resurrección de manera directa en el texto del Génesis aducido por Jesús como prueba, pero puede deducirse indirectamente de él. Dios, al llamarse a sí mismo, en el relato de la zarza ardiente (Éx 3,1ss), el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, patriarcas ya largo tiempo muertos, se declara a sí mismo en una relación con ellos, de lo cual se sigue que estos muertos a la vida terrenal, viven aún. Las palabras de Dios no dicen en principio más que esa relación de Dios con los patriarcas una vez, esto es, durante su vida. Pero Dios, como Jesús añade, no es un Dios de muertos, sino de vivos. Mas el AT y el judaísmo no conocen una vida verdadera sin cuerpo — la vida en el *šeol*, en la «tierra del olvido», es sólo una existencia en sombras lejos de Yahveh — [44], por lo que la continuación de la vida de los muertos incluye una resurrección futura. En el AT hay pasajes más claros que este del génesis sobre la resurrección de los muertos [45] pero proceden de época posterior. Jesús escoge, por esto, un pasaje del Pentateuco, colocándose así «sobre terreno reconocido también como sagrado por los saduceos» (Schlatter)

43. Cf. Mt 10,28; Mc 9,43-48.
44. Cf. Sal 88(87); 115(114)17.
45. Cf. com a Mc 12,18.

*Los saduceos.*

Su nombre se suele relacionar con el del sumo sacerdote Sadoc (2Sam 8,17), cuya descendencia, «los hijos de Sadoc» (Ez 40,46), tuvo por herencia la dignidad del sumo sacerdocio desde Salomón hasta el 175 d.C. Pero igualmente posible, si no más probable, es que se trate más bien de un segundo portador de este nombre, que vivió en el siglo II a.C., el cual tuvo un importante papel en el surgir del partido.

Los comienzos del partido de los saduceos, un partido pronunciadamente noble, parecen no remontarse más allá del 200 a.C. Quizá se debió su surgimiento a los esfuerzos de las familias ilustres representadas en el sanedrín por afirmar su poder frente a los Hasmoneos. Con esto quedaría dicho al mismo tiempo que los saduceos, a diferencia de sus enemigos los fariseos, eran desde su origen más un grupo político que una dirección teológica.

Aunque al igual que aquéllos constituían una dirección religiosa aparte con una escuela teológica propia, era en ellos dominante la tendencia política, dirigida al mantenimiento de su hegemonía. En los salmos de Salomón, de dirección farisea, son mencionadas a menudo su insaciable sed de riquezas, su orgullo y su presunción. Junto a las más distinguidas familias sacerdotales de Jerusalén (los «sumos sacerdotes») [46], eran también saduceos otras familias nobles de origen no sacerdotal. No eran, por tanto, un partido declaradamente clerical.

Aunque inferiores en número [47], supieron los saduceos conseguir gran influjo político, hasta que, reinando la princesa hasmonea Salomé Alejandra, les fue disputado por los fariseos, sobre todo por sus dirigentes, los escribas. Desde entonces, los escribas estuvieron también representados en el sanedrín, aunque la presidencia la conservó el sumo sacerdote saduceo.

Pero la oposición existente entre los dos partidos no puede basarse solamente en una lucha por el poder político, sino que era

---

46. Mc 8,31; 10,33 y passim.
47. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XVIII 1,4; § 17.

también de carácter religioso. Los saduceos representaban, en oposición a los fariseos, la dirección conservadora, que se atenía a la letra de la ley escrita y rechazaba la «tradición de los mayores» (cf. Mc 7,3), la ley mosaica no escrita, así como la extensión a los simples fieles de los preceptos determinados en un principio para los sacerdotes [48]. Los saduceos rechazaban todas las doctrinas y creencias que no encontraban claramente expresadas en la Escritura, así como la resurrección, la inmortalidad y remuneración en el mundo futuro, y la existencia de los ángeles [49]. Estaban también en desacuerdo con los fariseos en diversas cuestiones del derecho y el culto. Como ley reconocían solamente el Pentateuco, los cinco libros de Moisés, considerando el resto del AT como una aclaración de aquéllos. Políticamente eran amigos de los romanos, en cuanto que estaban dispuestos al conformismo absoluto con tal de salvar su propia posición de poder.

Únicamente Mateo entre los cuatro evangelistas coloca repetidamente uno junto a otro los dos partidos de fariseos y saduceos [50], con motivo de la comunidad de su enemiga contra Jesús, que, sin embargo, en los fariseos se basaba en motivos religiosos; en cambio, en los saduceos, que eran políticos realistas, en motivos de táctica política. Los saduceos estaban interesados en sofocar todo movimiento mesiánico entre el pueblo, por el peligro que ello suponía para su propio poder. Con la destrucción de Jerusalén y la ruina del templo, fue como los saduceos desaparecieron para siempre de la historia.

## Cuál es el mayor de los mandamientos
## 12,28-34 (= Mt 22,34-40; cf. Lc 10,25-28)

[28] *Entonces se le acercó uno de los escribas que había estado oyéndolos discutir y había visto lo bien que les había respondido, y le preguntó: «¿Cuál es el mandamiento primero de todos?»* [29] *Res-*

48. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* xiii, 10,6; § 297.
49. Cf. Act 23,8; Flavio Josefo, *Ant.* xviii, 1,4; § 16; BI, ii, 8,14; § 165.
50. Mt 3,7; 16,1.6.11s.

*pondió Jesús: «El primero es* Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios,
es el único Señor, [30] y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu cora-
zón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas
(Dt 6,4s). [31] *El segundo es éste:* Amarás a tu prójimo como a ti
mismo (Lev 19,18). *No hay mandamiento alguno mayor que éstos.»*
[32] *Entonces le dijo el escriba: «Muy bien, Maestro; con razón has*
*dicho que* él es el único y que no hay otro fuera de él (Dt 4,35;
cf. Éx 8,10; Is 45,21); [33] *y que* amarlo con todo el corazón y con
todo el entendimiento y con todas las fuerzas, *y* amar al prójimo
como a sí mismo *vale mucho más que todos* los holocaustos y sacri-
ficios» (cf. 1Sam 15,22). [34] *Entonces Jesús, viendo que había res-*
*pondido con tanta sensatez, le dijo: «No estás tú lejos del reino de*
*Dios.» Y nadie se atrevía ya a preguntarle más.*

Según el relato de Marcos (en oposición al de Mateo), no se trata en este caso de una disputa, sino de un coloquio de escuela sostenido con un interlocutor sincero sobre el mandamiento principal de la ley, tal como tenían lugar entre los rabinos entre maestros y discípulos. El escriba a que se alude no se acerca a Jesús para ponerle a prueba, ni queda tampoco derrotado al final del coloquio como los fariseos y saduceos en las dos disputas anteriores. Una redacción paralela, sensiblemente distinta, de esta perícopa aparece en Lc 10,25-28, donde también un escriba, aunque no como interlocutor sincero, sino «para tentarlo», se acerca a Jesús preguntándole por el camino de la vida, como él mismo llama luego al mandamiento del amor a Dios y al prójimo, a lo cual va unido luego en Lucas el ejemplo del buen samaritano. Si se concede al menos la posibilidad de que la relación entre el coloquio sobre el mandamiento del amor y el ejemplo del samaritano sea sólo de carácter redaccional, puede entonces apenas dudarse de que Mc 12,28-34 y Lc 10,25-28 son dos redacciones paralelas de un mismo episodio tomadas de dos fuentes distintas. En favor de una mayor fidelidad del texto de Lucas se ha hecho valer el hecho de que la tradición tendría necesariamente la tendencia a poner en labios de Jesús mejor que no de un escriba fariseo esta vinculación del amor a Dios y el amor al prójimo. Pero también puede explicarse la forma de la

redacción de Lucas por su intento de preparar así la parábola del samaritano. Además es improbable que la tradición hubiera transformado una disputa, que es la forma ofrecida en el texto de Lucas, en un coloquio de escuela y hecho del tentador fariseo un interlocutor sincero y bien dispuesto hacia Jesús, de quien es elogiado además al final de su conferencia [51].

28 La impresión que el escriba ha ganado de la superioridad de Jesús sobre sus adversarios le lleva a dirigirse también a él con la propuesta de una pregunta sincera. La pregunta por el primero o el más importante de los mandamientos no era totalmente nueva, ya que también los rabinos distinguían mandatos «graves» y mandatos «leves», entre los 248 mandamientos y las 365 prohibiciones contados por ellos en la ley [52]. Pero la distinción practicada aquí entre mandamientos morales y rituales, era extraña en general a la doctrina de los doctores de la ley [53].

29s Jesús cita literalmente en su respuesta el texto del Dt 6,4s y une con él el mandato del amor al prójimo, que aparece en el AT en un contexto totalmente diferente (Lev 19,18). Las palabras «Escucha Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor», que faltan en el texto paralelo de Mateo (y Lucas), son el comienzo del *šemá*, la oración judía más importante junto al *šemoné esré* (oración de las dieciocho bendiciones), que debía ser recitada a diario, mañana y noche, por todos los israelitas varones mayores de edad. La unión de estas palabras de introducción con el mandato del amor que sigue, no es casual, sino que tiene fundamental importancia; porque la ley del amor a Dios se desprende precisamente de que Dios es el único Señor y de su elección de Israel para pueblo suyo. El amor es la respuesta de Israel a su elección por parte de Dios. Con todas las fuerzas del alma, esto es, con entrega total del corazón, debe ser Dios amado; amor que tiene que ser entendido como un acto de la voluntad, no como un sentimiento. En esto consiste la verdadera esencia de la auténtica piedad.

51. Cf. la tendencia opuesta en Mt 22,34-40
52 Cf com a Mt 5,19.
53 Cf. exc p. 201-204.

Pero Jesús une con ello, en seguida, el amor al prójimo, que 31
encierra en sí todos los mandamientos de la segunda tabla de la ley. Éste era también el sentir del rabí Hilel: «Lo que te es desagradable a ti, no lo hagas a tu prójimo. Esto es la suma de la ley. Todo lo demás es sólo explicación suya» [54]. Y la medida y la norma del amor al prójimo (que en el AT y en el judaísmo estaba limitado a los compatriotas) [55] es el amor que el hombre se tiene a sí mismo naturalmente. Así, pues, la relación íntima de estos dos mandamientos, el del amor a Dios y el del amor al prójimo, era también evidente al judaísmo [56]. «Nadie pensó nunca en una religión sin consecuencias morales o indiferente a la relación con los compatriotas» (Schlatter).

Pero, sin embargo, este enlace en un solo mandato doble del amor absoluto que se hace aquí, es nuevo, en cuanto que este espíritu de amor, fundado en la voluntad de Dios, queda declarado como la suma de la religión y la moralidad. Jesús sobrepasa así los puntos de vista del judaísmo, para el que la «justicia», la santidad, consiste en el cumplimiento de una agobiante multitud de preceptos particulares, en su mayoría de carácter ritual o de culto, y que, incluso cuando destaca la eminente significación del amor, lo entiende sólo en el sentido de beneficencia (limosnas), colocándolo de manera secundaria junto a la ley y el culto sacrificial [57]; Jesús da así, al mismo tiempo, la verdadera interpretación de la ley del AT Todos los demás mandamientos están incluidos en este único mandato doble que proviene del espíritu de amor (cf. Mt 22,40).

El escriba reconoce expresamente como exacta la contestación 32s
de Jesús a su pregunta, destacando de ella como lo decisivo el pensamiento de que la religión moral predicada por Jesús es más importante que todo acto ritual o de culto, idea expresada también

54. *Talmud bab.*, Šabb 31*a*.

55. Cf. Lev 19,18 y Lc 10,29-37.

56 Cf. su mutua vinculación en FILÓN, *De spec. leg.* II, 63; en cambio en TestDan 5,2 y TestIsacar 5,2; 7,6 parece tratarse de una interpolación cristiana.

57 Cf. com a Mt 25,35s

ya, y con la mayor energía, en el AT, sobre todo por los profetas [58]. Y también algunos entre los rabinos, aparte del aquí nombrado, llegaron a esta altura de comprensión religiosa. El valor del culto, como manifestación de la verdadera religiosidad acomodada a la naturaleza humana, queda con esto tanto menos reprobada en principio que en las frases de los profetas del AT dirigidas en contra del culto.

34 Jesús manifiesta su complacencia por la comprensión que deja ver el escriba, que ha podido hacerse cargo de lo fundamental en ella, por lo que no está lejos del reino de Dios. Sólo en apariencia queda aquí (como en 10,15) designado el reino de Dios como una entidad presente y actual. En realidad no se dice nada sobre el momento de su llegada, sino sólo de la manera de entrar en el reino de Dios, hacia el que el escriba — éste es el sentido de las palabras de Jesús — está en el camino recto. Y esto y no la agudeza en la solución de problemas teológicos es lo decisivo para Jesús (Hauck). Sobre el mandato del amor dado por Jesús, véase com. a Lc 10, 25-37.

## El Mesías, hijo de David
## 12,35-37*a* (= Mt 22,41-46; Lc 20,41-44)

35 *Tomando entonces Jesús la palabra, decía mientras enseñaba*
*en el templo: «¿Cómo pueden decir los escribas que el Mesías es*
*hijo de David?* 36 *David mismo dijo, inspirado por el Espíritu Santo:*

Dijo el Señor a mi Señor:
Siéntate a mi diestra,
hasta que yo ponga a tus enemigos
debajo de tus pies (Sal 110[109]1).

37 *El mismo David lo llama "Señor"; ¿cómo, pues, puede ser hijo*
*suyo?»*

---

58. Cf. Os 6,6; Am 4,4; 5,4.21ss; Is 1,10ss; Miq 6,6-8; Jer 6,20; 7,1ss; 11,15; Sal 51(50); Prov 21,3.

Con esta pregunta es Jesús el que pasa a la ofensiva. En la **35** extrema concisión del relato no se hace alusión ni a los oyentes a que van dirigidas sus palabras, ni tampoco a réplica alguna a ellas por su parte. El marco narrativo falta en absoluto en el pasaje. Quizá se trata, en su origen, de una disputa de la que la tradición no ha conservado más que las palabras fundamentales de Jesús. Entonces se podría ver en el v. 35 la objeción propuesta a Jesús por los escribas. Pero el motivo de ella no queda tampoco claro en este caso. No se habla de la filiación davídica *de Jesús,* no es éste el tema del coloquio. El título «hijo de David» era un nombre del Mesías corriente entre el pueblo [59] y en la literatura rabínica [60]. Tampoco se discute aquí esta filiación davídica del Mesías, puesto que está expresada repetidas veces en el AT [61]. La espera del Mesías solía asociarse, entre los judíos, a la idea de que éste sería el restaurador del reino de David, con mayor esplendor, si cabe, pero sin trascender del plano estrictamente terrenal.

Esta idea demasiado baja, terrena y política del Mesías es lo **36** que ataca Jesús, y remitiéndose al mismo David, quien, como autor inspirado del salmo 110, habla en un tono mucho más elevado del Mesías al llamarle su «Señor» y le hace subir a sentarse a la diestra del trono de Dios. Para el valor probatorio de esta cita es presupuesto necesario el hecho de que también los doctores de la ley reconocían con Jesús que David es el autor del salmo 110 y que se refiere en él al Mesías. En la época que va aproximadamente del 100 al 250 d.C., rechazaban los rabinos esta interpretación mesiánica, refiriendo el salmo a Abraham o al rey Ezequías [62]. Pero su fin al hacerlo era simplemente privar a los cristianos de uno de los pasajes más decisivos en la Escritura sobre la mesianidad de Jesús.

El propósito de la pregunta retórica: «¿cómo, pues, puede ser **37a** hijo suyo?», no es, como muchos exegetas modernos piensan, refutar la filiación davídica del Mesías con una prueba de la Escritura. Jesús quiere decir: si David mismo coloca al Mesías de tal manera

59. Cf. Mc 10,48; 11,10.
60. Cf. también Mt 1,1; Lc 3,31; Rom 1,3; 2Tim 2,8.
61. Is 9,1ss; 11,1ss; Jer 23,5s; 33,14ss; Ez 34,23s; 37,24; Sal 132.
62. Cf. JUSTINO, *Dial.* 32.56.83.

junto a Dios, entonces su filiación davídica no puede tener una significación propia ni ser una designación de su verdadero ser. Entonces tampoco la idea corriente que se tiene de su reino corresponde a la realidad. Tampoco dice Jesús que se haga referencia a su misma persona. Pero en su contestación a la pregunta del sumo sacerdote (14,62), ha referido Jesús el mismo pasaje a sí mismo y, en la predicación de los apóstoles, alcanzó el salmo la más alta significación como prueba de la mesianidad de Jesús y de su exaltación a la gloria celestial[63].

## Juicio de Jesús contra los escribas
## 12,37*b*-40 (= Mt 23,1-36; Lc 20,45-47)

[37b] *Y el pueblo, muy numeroso, lo escuchaba con agrado.* [38] *En su predicación decía: «Guardaos de los escribas, que se complacen en pasearse con rozagantes vestiduras, de acaparar los saludos en las plazas,* [39] *de ocupar los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes;* [40] *que devoran los bienes de las viudas y fingen entregarse a largos rezos. Éstos sí que tendrán condenación más severa.»*

Estas breves frases, en cuyo lugar ofrece Mateo un largo discurso conminatorio contra los fariseos y los escribas, han sido reunidas aquí por Marcos. El v. 37*b* y el comienzo del 38[64] proceden de su mano. Que el discurso no es una unidad originaria lo prueba la ruptura entre el v. 38 y el 39, y de nuevo entre el 39 y el 40. El v. 40 no tiene además relación alguna, en cuanto a su contenido, con el v. 38s, porque no se trata ya de un aviso; seguramente procede de un discurso de amenaza y castigo dirigido directamente contra los escribas. Todas las frases en su conjunto van dirigidas, no contra la doctrina de los escribas, sino contra su modo de proceder. Por los reproches que les lanza (ambición de honores, codicia, hipocre-

63. Cf. Act 2,33ss; 5,31; 7,55ss; Rom 8,34; 1Cor 15,25; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3; 8,1; 1Pe 3,22 y passim

64. Sobre éste cf Mc 4,2.

sía) y por la amenaza final, es uno de los pasajes más duros de todo el evangelio en general.

En primer lugar se hace referencia a su vanidad y su afán de **38s**
honores, que se pone de manifiesto en las más diversas ocasiones.
A pesar de que su actividad como maestros de la ley debía ser **40**
gratuita, aprovechan sin escrúpulo su posición de prestigio frente a los socialmente débiles y los desvalidos, y se hacen remunerar sus informes, consejos y demás servicios. Quizá se hace aquí referencia a la costumbre existente de que los escribas aceptaban sus medios de subsistencia de ciertas mujeres y aprovechaban sin escrúpulos su hospitalidad. Por esto recae sobre ellos el mismo reproche que, desde Is 1,17.23; 10,2 [65] se lanza sobre los ricos. Y sus interminables ejercicios de piedad son sólo hipócritas apariencias (cf. Mt 6,5). Este demoledor juicio no se puede hacer recaer sobre todos los rabinos sin excepción, entre los cuales había también figuras realmente nobles y de una piedad auténtica; pero es una caracterización del tipo del escriba. El juicio que espera a esta degeneración religiosa, precisamente de los dirigentes del judaísmo, será especialmente severo (cf. Sant 3,1). Éstas son, en Marcos, las últimas palabras de Jesús pronunciadas públicamente para los judíos.

## La ofrenda de la viuda
## 12,41-44 ( = Lc 21,1-4)

41 *Estaba sentado frente a la cámara del tesoro y se puso a observar cómo la gente echaba monedas de cobre en los cepillos; y muchos ricos echaban muchas.* 42 *Llegó también una pobre viuda que echó dos* lepta, *equivalentes a un cuarto de as.* 43 *Llamó entonces la atención a sus discípulos y les dijo: «Os aseguro que esta pobre viuda ha echado más que todos los demás en los cepillos.* 44 *Porque todos ellos echaron de lo que les sobraba; pero ésta, en medio de su pobreza, echó todo cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir.»*

65. Cf. especialmente AsMo 7,6; SalSl 4,2ss.

Este episodio que quizás aparece en este contexto sólo por la palabra «viuda», que lo pone en relación con el v. 40, forma un contraste de gran efecto con la escena que precede. A la falsa religiosidad de los fariseos, que no reparan en privar a las viudas aun de su escaso haber, se opone, como su contrapartida «positiva», la más alta medida de abnegación en una viuda pobre.

41s En el atrio de las mujeres estaba la cámara del tesoro, con trece huchas para dones piadosos destinados al culto (cf. Jn 8,20). La hucha número trece estaba destinada a limosnas voluntarias. Las limosnas no eran depositadas en las huchas por los donantes mismos, sino entregadas a un sacerdote con la indicación de su destino, entrega que podía, por tanto, ser observada de todos. Entre los muchos ricos que conforme a la alta consideración de que el culto gozaba entre los judíos hacen entrega de grandes cantidades, se encuentra también una viuda pobre, que hace la ofrenda de dos *lepta*. El hecho de que da dos, muestra que hubiera podido dar menos. El *lepton* era la moneda griega más pequeña. Marcos aclara a sus lectores la equivalencia en moneda romana.

43s Jesús sabe que esto constituye todo el haber de la viuda y saca de su acción motivo para una instrucción de sus discípulos. Su pobre limosna sobrepasa en valor a los ricos donativos de todos los demás, porque solamente ella es un verdadero sacrificio. Aquella viuda dio para honra de Dios lo que tenía para el mantenimiento de aquel día, mientras que todos los demás dieron de lo que podían muy bien carecer.

La moral que se desprende del relato, de que las limosnas y otras obras piadosas tienen que estar en relación con la magnitud de las riquezas, se encuentra también en escritores griegos precristianos y en la literatura judía[66]. Un paralelo especialmente notable se encuentra en el *Midraš* (al Lev 3), *Rabba* según el cual se dijo en sueños a un sacerdote que había rechazado la ofrenda de un puñado de harina de una mujer pobre: «No la desprecies; porque

66. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* vi, 7,4; § 149.

eso es como si hubiera entregado su misma vida.» Otro paralelo muy cercano se encuentra en la tradición china de la leyenda de Buda, prueba de que el pensamiento fundamental del relato evangélico, lo mismo que la sentencia llamada «regla áurea» [67], no es específicamente cristiano.

## *Predicciones escatológicas. Discurso de la parusía* 13,1-37 (= Mt 24,1-51; Lc 21,5-36)

El discurso dirigido a los discípulos como contestación a su pregunta sobre el momento de la destrucción del templo, llamado discurso de la parusía o apocalipsis sinóptico, es uno de los pasajes más difíciles de comprender y por lo mismo más discutidos de toda la transmisión sinóptica en general. Tres (o cuatro) interpretaciones fundamentalmente distintas se oponen unas a otras.

1. Según la interpretación tradicional, el discurso es una respuesta tanto a la cuestión del momento de la destrucción del templo, como también (en forma negativa) a la de la época del fin del mundo, el término de este eón. Surge entonces el difícil problema de la yuxtaposición de acontecimientos de un futuro próximo y un futuro lejano, que son colocados juntos en secuencia temporal, y sin que haya entre ambos una delimitación clara, sino que más bien, por el contrario, el fin del mundo, con la parusía, parece seguir inmediatamente al juicio sobre el judaísmo (cf. v. 24). Esta primera interpretación pretende solucionar el problema por caminos de crítica literaria: no sería Jesús el que hubiera hecho esta combinación falta de perspectiva de los acontecimientos, sino sólo la tradición o Marcos mismo, que habría reunido en una unidad los dos discursos de Jesús, de los cuales cada uno habría tratado *un solo tema.* Se busca entonces interpretar el texto del discurso en el sentido de que sólo en el fin de Jerusalén se habla de signos preliminares, mientras por el contrario el fin del mundo se presentará sin previo anuncio y de repente en una hora que nadie, sino Dios, conoce.

67. Cf. com. a Mt 7,12.

2. Una modificación —sin ningún punto de apoyo en el texto mismo— de esta primera interpretación pretende ver en la caída de Jerusalén una prefiguración del fin del mundo y referir el texto del discurso a los dos acontecimientos al mismo tiempo [68].

3. Con la misma violencia de procedimientos buscan algunos exegetas católicos [69] entender el discurso exclusivamente como una profecía de la caída de Jerusalén y el establecimiento de la Iglesia que con ello va unido.

4. En clara oposición con esto, la opinión dominante de los modernos exegetas protestantes ve en el discurso exclusivamente una profecía apocalíptica del fin del mundo esperado como próximo y de los signos que lo precederán. La pregunta de los discípulos sobre el momento de la destrucción del templo queda, pues, en absoluto sin contestación y la relación entre la pregunta de los discípulos (v. 4*a*) y la contestación de Jesús, no es histórica. Desde el punto de vista de la creencia paleocristiana en la proximidad del fin del mundo, pueden, lo mismo que el Apocalipsis de Juan, ser entendidos escatológicamente también acontecimientos pertenecientes al presente inmediato del que habla (o mejor del que escribe), como las persecuciones de los discípulos o el destino de los judíos durante la guerra con Roma, en cuanto que se hace referencia a ello en el discurso. También éstos son presagios de la cercanía del fin. Además, según esta interpretación, el discurso no es una unidad originaria, procedente de Jesús mismo, sino composición posterior, procedente quizá del mismo Marcos, que habría utilizado en su redacción material de diverso origen. El pasaje de los v. 9-13, donde se anuncian persecuciones a los discípulos, reflejaría las experiencias de la comunidad primitiva. El fin de esta interpretación es sobre todo dar una solución al mayor y verdadero enigma del discurso de la parusía, esto es, su forma apocalíptica, extraña al resto de las manifestaciones escatológicas de Jesús.

Desde T. Colani (1864) y W. Weiffenbach (1873), ha prevalecido ampliamente la opinión de que la base del discurso sea un libelo

68. Rigaux, Thibaut y otros, opinión cuyos principios se encuentran ya en san Alberto Magno.

69. Feuillet, Benoît, Spadafora.

apocalíptico de mano judía o judeocristiana, cuyo fin era sostener los ánimos de los lectores durante la guerra judía contra Roma (66-70) y preparar para la caída de Jerusalén. Luego, quizá Marcos mismo habría mezclado este apocalipsis con palabras auténticas de Jesús y pensamientos de la comunidad primitiva, dando al conjunto la forma de un discurso pronunciado por Jesús mismo. Se suele considerar con bastante unanimidad como base apocalíptica del discurso los v. siguientes: 7-9*a*.14-20.24-27, esto es, aquellos pasajes que se distinguen de los demás por su matiz apocalíptico. Esta hipótesis podría ser apropiada para explicar precisamente esa forma apocalíptica característica del discurso de la parusía entre todos los discursos de Jesús transmitidos por los sinópticos. Pero tiene importantes dificultades en contra, en primer lugar «que este libelo apocalíptico tendría que haber sido extremadamente breve y descolorido y no tendría ninguna tendencia reconocible para nosotros, puesto que los rasgos cristianos típicos habrían sido añadidos después a este apocalipsis. Por otra parte no existe tampoco posibilidad alguna de demostrar una relación *literaria* originaria entre los supuestos componentes de este apocalipsis» (Kümmel).

El análisis del texto lleva más bien al resultado convincente de que todo el discurso, y también en los pasajes apocalípticos, está compuesto de sentencias aisladas o pequeños grupos de sentencias, con lo cual pierde también su fuerza la hipótesis de la unidad literaria del supuesto libelo apocalíptico. Es verdad que se encuentra en el v. 14 una indicación dirigida al *lector*, de donde se puede concluir que el evangelista remite aquí a un escrito. Pero no ha de referirse con ello de manera necesaria precisamente al libelo apocalíptico. Por lo que se refiere al contenido de los pasajes apocalípticos, falta desde luego una referencia positiva a la situación de la vida de Jesús o también de la comunidad primitiva. Pero esto se deriva con cierta necesidad del carácter mismo de su contenido. Porque el tema expreso del discurso es el «fin del mundo» y sus presagios inmediatos. Tampoco el hecho de que los pasajes apocalípticos del discurso no tienen paralelo en el resto de la predicación escatológica de Jesús transmitida por los sinópticos — tampoco Mt 25,31-46 pretende ser una instrucción sobre el desarrollo del juicio

final — es una prueba concluyente de que no procedan de Jesús. La objeción de que el discurso se refiere a los presagios inmediatos del fin del mundo, mientras que Jesús rechazó siempre las preguntas y las indagaciones sobre el tema [70], es verdaderamente de peso. El carácter propio y singular del discurso parece llevar a la hipótesis de que en la configuración transmitida sea obra de un redactor cristiano. Que no es una unidad originaria es concedido en forma unánime y puede ser probado de manera concluyente por el solo análisis del texto. Por lo que se refiere a la influencia de la catequesis paleocristiana y las experiencias de la comunidad primitiva sobre la configuración del discurso, hay que contar con ella aquí lo mismo que en otras ocasiones, pero de nuevo sólo en medida limitada. Tampoco un pasaje como el de los v. 9-13 es una simple creación de la comunidad primitiva sin fundamento en palabras auténticas de Jesús (cf. infra).

El discurso quiere ser, en la configuración transmitida, una instrucción sobre los signos preliminares del fin del mundo y su fecha, que sin embargo es desconocida. De la destrucción de Jerusalén no habla en cambio, por lo que no es, pues, una respuesta a la pregunta propuesta por los discípulos. La relación entre ésta y la respuesta de Jesús es puramente redaccional. No puede además negarse que se da expresión a la idea de que el fin del mundo vendrá en un futuro cercano conforme a la creencia del cristianismo primitivo. Por esta creencia se explica que Marcos haga terminar el discurso con una exhortación a la vigilancia [71]. Y a partir de esta exhortación puede verse claro el verdadero sentido y el objetivo de todo el discurso: no es su fin el ofrecer una instrucción apocalíptica, sino que es una parenesis de motivación escatológica. Hay que reconocer que en este discurso es mayor el elemento procedente del trabajo redaccional del evangelista que en la mayor parte de los discursos de Jesús transmitidos por los sinópticos. Sólo haciendo esta concesión se puede explicar históricamente su singularidad de forma y de contenido y su relación con el resto de la predicación escatológica de Jesús.

---

70. Cf Lc 17,20s; Lc 12,54-57 tiene un sentido diferente, véase ibid.
71. Cf. com. a Mc 13,33-37.

## Profecía sobre la destrucción del templo
## 13,1s ( = Mt 24,1s; Lc 21,5s)

[1] *Mientras iba saliendo él del templo, le dice uno de sus discípulos: «Maestro, mira qué piedras y qué construcciones.»* [2] *Y Jesús le contestó: «¿Estás viendo esas grandes construcciones? Pues no quedará piedra sobre piedra que no sea demolida.»*

La magnificencia de la reconstrucción del templo llevada a cabo **1s**
por Herodes el Grande a través de largos años (cf. Jn 2,20) era proverbial [72]. El asombro ante esta grandeza expresado por uno de los discípulos, da ocasión a Jesús para predecir que de toda esa suntuosidad no quedará un día piedra sobre piedra. El templo fue destruido por el fuego. Pero Tito hizo luego asolar por completo todo lo que en la ciudad entera y en el mismo templo había sido perdonado por las llamas [73].

## Comienzo de los dolores
## 13,3-8 (= Mt 24,3-8; Lc 21,7-11)

[3] *Luego, mientras él estaba sentado en el monte de los Olivos, enfrente del templo, le preguntaban a solas Pedro, Santiago, Juan y Andrés:* [4] *«¡Oye! ¿cuándo sucederá esto, y cuál será la señal de que todas estas cosas van a cumplirse?»*

[5] *Jesús entonces comenzó a decirles: «Mirad que nadie os engañe.* [6] *Muchos vendrán en mi nombre, diciendo: "Soy yo", y engañarán a muchos.* [7] *Pero, cuando oigáis hablar de guerras y de rumores de guerras, no os alarméis; eso* tiene que suceder (Dan 2,28), *pero todavía no es el fin.* [8] *Efectivamente,* se levantará nación contra nación, y reino contra reino (2Cró 15,6; Is 19,2). *Habrá terremotos en diversos lugares, habrá hambres; eso es el comienzo de los dolores.»*

---

72. Cf. la descripción de FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XV, 11,3; § 391; BI V, 5, 1-8

73 FLAVIO JOSEFO, BI VII, 1,1; § 1.

3s Aquella predicción inconcebible para los discípulos hace en ellos una poderosa impresión y cuando, más tarde, se encuentran solos con Jesús en el monte de los Olivos, teniendo ante sus ojos la colina del templo con sus poderosos edificios, empiezan los cuatro íntimos a hacer preguntas de nuevo a su Maestro sobre el momento en que todo aquello tendrá lugar y cuáles serán los signos inmediatos para su cumplimiento. Desde antiguo están divididas las opiniones sobre si la pregunta se refería sólo a la destrucción del templo o también al fin del mundo y si el discurso contiene en absoluto una contestación a la pregunta propuesta. Una respuesta a la pregunta sobre el *momento* de la destrucción del templo, no se da en absoluto en todo el discurso, porque no se la puede encontrar tampoco en los v. 28-30. En el v. 14 no puede encontrarse, porque en él se habla, no de la *destrucción* del templo, sino sólo de su profanación. Esta observación de que el discurso no aborda para nada la cuestión propuesta por los discípulos, es importante para su valoración de conjunto. Pero a la primera pregunta, que es la única que tiene relación con el contexto del v. 1, sigue aún una segunda, que no puede referirse ya a la destrucción del templo, sino al fin del mundo, lo cual queda probado tanto por las palabras «todas estas cosas», como por la expresión solemne «cumplirse». La explicación verdadera de este hecho no puede ser que los discípulos, como piadosos judíos, sólo pudieran representarse la caída del templo como coincidiendo con el fin de «este eón», sino que el evangelista prepara aquí los v. 5-27, esto es, el principal pasaje escatológico del discurso. Pero de aquí se sigue que esta parte no estaba unida originariamente a la pregunta de los discípulos. La cuestión del cuándo del fin del mundo se mueve dentro del espíritu de la apocalíptica judía, mientras que Jesús rechazó siempre tales problemas y especulaciones [74].

5 Jesús da comienzo a su respuesta con un aviso en contra de los seductores.

6 El v. 6 es difícil de interpretar, porque la expresión «en mi nombre» suele tener el sentido de «por encargo mío, de parte mía», sentido con el que no conviene el «yo soy», que sigue a continuación.

---

74. Cf. Lc 17,20s y com. a Mc 13,32.

Sólo la interpretación «con mi nombre, afirmando ser el Mesías mismo» (cf. Mt 24,5), da un sentido aceptable. El primer pseudomesías conocido en la historia fue Bar-Kohba (132-135), en el que llegó a creer incluso el rabí Akiba. El v. 6 aparece aislado, porque los v. 7s introducen un tema nuevo, y tiene además un duplicado en los v. 21s. El sentido de este primer trozo lo da a entender el final del v. 8: se habla de acontecimientos «apocalípticos», que no pueden ser entendidos como presagios reales del fin del mundo.

Tampoco las guerras de cerca y de lejos pueden entenderse como 7s
signos de que ha dado comienzo el fin. Las guerras «tienen» que venir, según designio de Dios, y no son, por tanto, motivo de temor y terror, y forman, lo mismo que las catástrofes naturales, sólo «el comienzo de los dolores». El v. 8 no fundamenta al v. 7, sino que lo aclara. Las calamidades a que aquí se hace referencia se encuentran ya en los profetas del AT [75], de donde pasaron a la apocalíptica judía, *como signos preliminares del fin* (cf. 4Esd 13,30-32). Precisamente por esto no tiene que tratarse necesariamente en este caso de una referencia a sucesos de la época, como la guerra de los partos, el hambre de la época de Claudio (Act 11,28), o los fenómenos sísmicos de Frigia (61 d.C.) o de Pompeya en el 63 d.C. (Klostermann). Ya el hecho de que los terribles acontecimientos a que aquí se hace referencia aparezcan en la apocalíptica judía como signos preliminares del fin del mundo, imposibilita el ponerlos aquí en relación con la caída de Jerusalén, en lugar de con el fin de este eón. Pero todo esto no es aún la señal del fin, sino sólo el comienzo, una especie de preludio de los «dolores», lo cual tampoco quiere decir, por otra parte, que a continuación vaya a seguir una época de prosperidad, como el concepto rabínico de los «dolores mesiánicos», que darán a luz luego la época de gloria traída por el Mesías [76].

75. Is 8,21; 13,13; 19,2; Ez 5,12.
76. Cf. también en ApBar (sir.) 27-30.

## Persecuciones por el evangelio
## 13,9-13 (= Mt 24,9-14; 10,17-21; Lc 21,12-19)

[9] *«Pero estad sobre aviso por vosotros mismos: Os entregarán a los tribunales del sanedrín, seréis azotados en las sinagogas, y tendréis que comparecer ante gobernadores y reyes por mi causa, para dar testimonio ante ellos.* [10] *Pero antes es preciso que el evangelio sea predicado a todas las naciones.* [11] *Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de antemano de lo que habéis de decir, sino que aquello que se os dé en aquel momento, eso es lo que diréis. Porque no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo.* [12] *Y entregará a la muerte el hermano al hermano y el padre al hijo, y los hijos se levantarán contra sus padres* (Miq 7,6) *y harán que les den muerte;* [13] *y seréis odiados por todos a causa de mi nombre; pero quien permanezca firme hasta el fin, ése se salvará.»*

Esta profecía se refiere de manera especial al destino que espera a los discípulos. El sentido del pasaje, en el contexto en que se encuentra, no se ve claro a primera vista porque su contenido, de suyo, no tiene relación con el «fin del mundo». Mateo no ha reparado en incluirlo en un pasaje anterior en su discurso sobre los discípulos [77]. Pero, con todo, lo vuelve a ofrecer de nuevo en el discurso de la parusía. El pasaje podría haber sido traído aquí sólo por el v. 13*b*. Pero parece más exacto suponer que las persecuciones aquí anunciadas están comprendidas como acontecimientos escatológicos a partir de la idea del cristianismo primitivo de que el fin de este eón estaba cerca y contadas, por lo mismo, entre los «dolores» mencionados en el v. 8.

El pasaje en sí es más completo que el precedente, a pesar de no constituir por sí sólo una unidad originaria o histórica. El v. 12 parece ser una redacción secundaria de la sentencia de Mt 10,35 = Lc 12,52s. Del contexto se sale sólo el v. 10, que sirve así de prueba de que Marcos encontró todo el resto, aparte quizá también del v. 9*a*,

77. Mt 10,17-21; cf. también Lc 12,11s.

como una composición cerrada. Muchos exegetas modernos creen que el trozo, especialmente el v. 9, refleja las experiencias de la comunidad primitiva. Se puede pensar en la situación de la persecución neroniana, bajo la que Marcos debe haber escrito su Evangelio. Pero aunque hay que conceder que las vivencias de la comunidad primitiva han dejado su sello en la forma de la transmisión de las sentencias, con todo sería precipitado el quererlas interpretar como una pura creación de la comunidad primitiva, ya que tienen sus paralelos en otras palabras de Jesús, que hacen entrever igualmente a los discípulos padecimientos y persecuciones [78].

A los discípulos les esperan persecuciones de parte de las autori- **9**
dades judías y paganas, en las que su confesión del nombre de Jesús debe servir como «testimonio ante ellos», no para ganar a sus perseguidores para Cristo, sino para cortarles en el día del juicio toda posibilidad de disculpa [79].

En su justificación «ante ellos» hablará el Espíritu Santo mismo **11**
por su boca.

La decisión por Cristo o contra él traerá la disolución de las re- **12**
laciones de familia, de la que hablan los profetas del AT [80], rasgo que también pasó a las creencias judías sobre el fin del mundo [81].

La repulsa del evangelio será tan general que sobre los discí- **13**
pulos caerá «el odio del género humano» [82]. Pero sólo el que resista «hasta el fin», esto es, fiel hasta la muerte (Ap 2,10) esta prueba extrema, obtendrá la salvación.

El v. 10 interrumpe claramente la relación entre el v. 9 y el 11. **10**
Es posible que haya sido el final del v. 9 lo que haya llevado a Marcos a introducirlo en este lugar. Antes de que llegue el fin, «es preciso» que el evangelio haya sido predicado en todos los pueblos, según el eterno decreto de Dios y, con ello, los hombres tienen que haber sido puestos en la necesidad de decidirse por Cristo o contra él. Pero

78. Cf. Mc 8,34; 10,39; Mt 5,11 = Lc 6,22; Mt 10,28-38 par.
79. Cf. com. a Mc 6,11.
80. Is 19,2; Miq 7,6.
81. Jub 23,19; 4Esd 5,9; 6,24; *Mišná*, Sotá IX, 15.
82. TÁCITO, *Anales* XV, 44

no se afirma que, un día, toda la humanidad se convierta a la fe de Cristo. Por su horizonte universalista hay que considerar seguramente a la frase como pronunciada por Jesús resucitado [83]. Pero no se puede tampoco ver en ella una perspectiva de un futuro lejano. Por lo menos no es ello probable en Marcos, porque el cristianismo primitivo vivía también en medio de su trabajo misional bajo la presión de la creencia en la cercanía de la parusía y también Pablo se apresuraba, sin duda, en sus viajes misionales por los diversos países, presionado por esta premura escatológica (cf. Rom 15,19ss). La frase denota en su formulación, sobre todo en el uso absoluto del término «el evangelio» [84], la mano del evangelista.

## La gran tribulación
## 13,14-23 (= Mt 24,15-25; Lc 21,20-24)

[14] «*Cuando veáis la* abominación de la desolación (Dan 9,27; 11,31; 12,11) *instalada donde no debe — entiéndalo bien el que lee —, entonces los que estén en Judea huyan a los montes,* [15] *y el que esté en la terraza no baje ni entre a recoger cosa alguna de su casa,* [16] *y el que vaya por el campo, no vuelva hacia atrás para recoger su manto.* [17] *¡Ay de las que estén encintas y de las que estén criando en aquellos días!* [18] *Rogad para que eso no sea en invierno.* [19] *Porque serán aquellos días de tal tribulación,* como no la ha habido semejante desde el principio de la creación *que Dios creó* hasta ahora (Dan 12,1), *ni la habrá.* [20] *Y si el Señor no hubiese abreviado esos días, nadie se salvaría; pero, en atención a los elegidos que él escogió para sí, abrevió esos días.*

[21] »*Y entonces, si os dice alguien: "Mira aquí al Mesías" o "Míralo allí", no lo creáis;* [22] *pues surgirán falsos Mesías y* falsos profetas, que harán signos y prodigios (Dt 13,1), *para engañar, si fuera posible, a los mismos elegidos.* [23] *Pero vosotros estad sobre aviso; de antemano os lo he dicho todo.*»

---

83. Cf. el exc. *El mandato de predicar y bautizar*, en com. a, p 563ss.
84. Cf. com. a Mc 8,35.

El pasaje presente es de significación especial para la comprensión de conjunto de todo el discurso. ¿Está referido a la caída de Jerusalén, como muchos exegetas suponen, o hay que entenderlo en la idea del evangelista con un estricto sentido escatológico? La solución de este problema depende en esencia de la interpretación de la enigmática «abominación de la desolación» (v. 14). En el v. 21s vuelve a hablarse de nuevo, como ya en el v. 5s, de la aparición de falsos Mesías y seductores. Si los falsos Mesías aquí mencionados son los mismos del v. 5s, se sigue de ello que también la situación descrita por los v. 4-8 coincide temporalmente con la de los v. 14-23 y que el evangelista no pretende describir en los v. 5-23 una serie continuada de diversas tribulaciones, sino sólo *una* tribulación. La interpretación corriente, según la cual el pasaje que nos ocupa se refiere a la destrucción del templo y a los horrores de la guerra judía contra los romanos (66-70 d.C.; cf. Lc 21,20-24) tiene, como objeción decisiva en contrario, que no se habla en absoluto de la destrucción del templo, sino de su «desolación», esto es, su profanación por el monstruo apocalíptico. En este pasaje, el horizonte no se extiende probablemente más allá de las fronteras de Judea, en contraposición con lo que antecede, si se exceptúa el v. 10, intercalado en este contexto. La profanación del templo por el monstruo devastador es evidentemente comprendida como el punto máximo de la tribulación final. La forma de exposición es de nuevo en este trozo, a diferencia de los v. 9-12, de fuerte matiz apocalíptico. De la indicación al *lector* (no al oyente) del v. 14, se desprende claramente que Marcos ha encontrado ya el pasaje en forma escrita o al menos ha utilizado una fuente escrita para su redacción.

El primer signo de la cercanía del fin, que los discípulos verán **14**
aún con sus propios ojos, es descrito con palabras tomadas de Daniel (al cual remite expresamente el texto paralelo de Mt 24,15). En Daniel se hace referencia con ello al pequeño altar de sacrificios pagano que Antíoco IV hizo levantar en el 168 a.C. sobre el gran altar de los holocaustos del templo de Jerusalén (1Mac 1,54.59).

Según el texto de Marcos, en cambio, se designa con ello un ser personal, que «desolará», profanará con su presencia, el lugar «don-

de no debe estar». Se hace referencia, pues, no a la *destrucción* del templo, sino a su profanación. Pero, por la referencia a Daniel, no puede tratarse simplemente de la presencia de un caudillo enemigo (Vespasiano, Tito), en la «tierra santa». La «desolación» producida por la presencia de este monstruo se refiere más bien al templo en particular, aún en pie en aquella época. La interpretación que refiere los v. 14-21 al hecho contemporáneo de la destrucción de Jerusalén, tiene que encontrar aquí forzosamente una referencia a las atrocidades con las que profanaron el santuario los zelotas judíos, que en la guerra con Roma se hicieron fuertes durante algún tiempo en el templo [85].

Pero tampoco está ello de acuerdo con el texto de Marcos, que habla precisamente de un *individuo*. La misma objeción puede hacerse valer contra la opinión que refiere el versículo al intento del emperador Calígula, en el año 40 d.C., de hacer colocar su propia estatua en el templo de Jerusalén [86].

En lugar de esto hay que remitir al estrecho paralelo de nuestro v. con 2Tes 2,3ss, pasaje según el cual «el hombre de la impiedad», que se levanta contra Dios y contra todo lo sagrado, esto es el Anticristo, pone su sede en el templo de Dios. La interpretación de nuestro texto como referida al Anticristo lo pone en relación con una tradición viva en la Iglesia primitiva, conocida y hecha propia también por Pablo. Lucas ha sido quien, al referir todo el pasaje a la conquista de Jerusalén, ha puesto la frase en relación con el cerco romano de la ciudad.

Para la comprensión histórica del v. es importante la indicación de prestar atención dirigida al lector, que difícilmente puede entenderse de otra forma que como una nota del evangelista; no es, pues, una exhortación de Jesús a una atenta lectura del libro de Daniel; porque el objeto al que debe ser dirigida la atención es la predicación misma de Jesús y no el libro de Daniel, del que no se habla de manera expresa. Pero si la exhortación se dirige al lector y no al oyente, no puede tratarse entonces de una reproducción literal exacta de pala-

85. Cf Flavio Josefo, BI iv, 3,12; § 196ss.
86. Cf. Flavio Josefo, BI ii, 10,1-5; § 184-203.

bras de Jesús. Marcos prueba así, más bien, que, al menos en este trozo, sigue una fuente escrita. La forma misteriosa y obscura en que se habla aquí de la aparición del Anticristo cae dentro del estilo de la apocalíptica. La aparición de este monstruo en el templo debe ser la señal para que los habitantes de Judea huyan, lo más rápidamente posible, a las montañas [87].

El v. 15s simboliza drásticamente la prisa de la huida. Todos **15s** los enseres domésticos deben ser abandonados, sin que haya tiempo ni aun para buscar el manto.

La situación de las mujeres encinta y lactantes será entonces la **17** menos apropiada para soportar las prisas y las fatigas del momento.

Y si la huida coincidiera con el invierno, la época de las lluvias, **18** los aguaceros y los ríos crecidos y los caminos intransitables serían para ésta una dificultad y un impedimento grandes. Pero el v. 18 se refiere seguramente no sólo a la huida (así Mt 24,20), sino a toda la *tribulación escatológica que el pasaje describe.*

Porque — hay resonancias de Dan 12,1 — tribulación tal no **19** había existido nunca aún en la historia del mundo ni volverá a existir jamás.

El hecho de que la instrucción y las advertencias de este pasaje van dirigidas exclusivamente a los habitantes de Judea y de que la perspectiva queda limitada especialmente a este territorio no es aún una prueba de que se hable en él del castigo sobre el judaísmo del año 70 d.C. Por el contrario, las duras palabras con que se describe el horror de aquellos días conservan su pleno sentido sólo referidas a la tribulación escatológica que precederá al fin del mundo. El hecho de que el tiempo sigue después su curso, no se opone a esta interpretación, puesto que en el momento a que se hace referencia, el fin queda sólo anunciado.

Por compasión de los elegidos, que de otro modo acabarían por **20** dejarse seducir, se perdonará una parte del tiempo fijado por Dios para esta tribulación, esto es, desde la eternidad está ya determinado su acortamiento futuro. En otro caso no habría hombre que la resistiera (cf. Jer 12,12), esto es, nadie soportaría esta extrema y durísi-

87. Cf. 1Mac 2,28; 2Mac 5,27.

ma prueba y todos quedarían privados de la salvación. El concepto de elegidos (aquí y en los v. 22 y 27) está basado evidentemente en la idea profética del resto santo de Israel (cf. Rom 11,1ss).

21s Los v. 21s producen un efecto perturbador porque sólo son una repetición de los v. 5s. La constitución del texto da a entender que Marcos hace uso de fuentes distintas. El v. 22 sólo podría enlazar bien a continuación del v. 20 (en los dos se habla de los elegidos), mientras que por el contrario la forma de enlace entre el v. 21 y 22 (por medio del «pues») resulta dura, hecho que habla en contra de su unidad primitiva. El v. 21 sólo tiene un paralelo en
23 Lc 17,23s. Mateo ha colocado uno junto a otro los dos textos [88]. También el v. 23 debe haber sido añadido aquí por el evangelista. Se distingue del v. 22, en cuanto a la forma, porque, lo mismo que el v. 21 (y el 14) va dirigido directamente a los discípulos (segunda persona del plural), que, al parecer, se distinguen así de los elegidos, de cuyo número, desde luego, forman parte. El verso es una retrospección de todo lo dicho hasta ahora, por lo que viene a ser también como una recapitulación de toda la profecía de los signos preliminares del fin. A todas las tribulaciones descritas se añade para los fieles que esperan con impaciencia un salvador, el peligro de apartarse de Cristo. Falsos Mesías y profetas (entre los que probablemente no se hace distinción) se presentarán apoyando su pretensión con milagros (cf. 2Tes 2,9), de tal modo que, si posible fuera, hasta para los destinados por Dios a la salvación, existiría el peligro de ser seducidos. Pero la fuerza de la gracia preservará de la perdición a los elegidos. La profecía sobre este punto tiene el fin de prevenir a los discípulos para que no sucumban ante el peligro.

## Parusía del Hijo del hombre
## 13,24-27 (= Mt 24,29-31; Lc 21,25-28)

[24] «*Pero en aquellos días, después de aquella tribulación,* el sol se obscurecerá, la luna no dará su brillo (Is 13,10), [25] las estrellas irán

88. Mt 24,23-25 = Mc 13,21-23; Mt 24,26-28 = Lc 17,23.37.

cayendo del cielo, y las virtudes de los cielos vacilarán (Is 34,4).
[26] *Entonces verán* al Hijo del hombre venir entre nubes (Dan 7,13)
*con gran poderío y majestad.* [27] *Y entonces él enviará los ángeles y*
*reunirá a sus elegidos* desde los cuatro vientos (Zac 2,6[10]), desde
los confines de la tierra hasta los confines del cielo» (Dt 30,4).

Al final de la profecía se amplía su horizonte mucho más allá de todo lo dicho hasta ahora. Los acontecimientos a que aquí se hace referencia no tienen ya una limitación local (a Palestina), sino que son de carácter mundial, universal. El fin del mundo hará irrupción en medio de una catástrofe de extensión y proporciones jamás vistas.

La predicción enlaza aquí claramente con los profetas del AT, acercándose también en las descripciones al estilo de la apocalíptica judía. Pero no se trata de una descripción completa del fin del mundo; sólo tres momentos importantes son mencionados: la conmoción del universo, la venida del Hijo del hombre y la reunión de los elegidos. Nada se dice de la destrucción del poder de Satán y su instrumento el Anticristo [89], ni del juicio del mundo [90]. La parusía está aquí comprendida sólo como día de la redención de los elegidos.

La interpretación que encuentra en los v. 14-23 una profecía del fin de Jerusalén se ve obligada a suponer aquí una transición extraordinariamente violenta, puesto que con desconocimiento absoluto de toda perspectiva quedan colocados en secuencia inmediata acontecimientos de un futuro cercano y de un futuro más o menos alejado. Porque aun cuando, al menos en Marcos [91], queda indeterminado el espacio temporal existente entre los v. 14-23 y 24-27, no puede, con todo, desaparecer la impresión de que el evangelista lo considera breve [92]. Es imposible entender los v. 24-27, junto con los v. 14-23, como referidos a sucesos contemporáneos y, remitiéndose a los profetas del AT, que también describen con semejantes imágenes [93] cas-

89. Cf. Ap 20,10; 2Tes 2,8.
90. Cf. Mt 13,36-43.49s; 25,31-46.
91. Véase, en cambio, Mt 24,29: «Y en seguida, después de la tribulación de aquellos días ..»
92. De otro modo, Lc 21,24s.
93. Cf. com. a Mc 13,24s.

tigos puramente locales, encontrar en estos pasajes la descripción del juicio sobre Jerusalén y el judaísmo y referir la reunión de los elegidos a la fundación de la Iglesia.

La catástrofe cósmica aquí descrita y la venida del Hijo del hombre tienen que ser entendidas como sucesos tan reales como las catástrofes tectónicas y las tribulaciones de los v. 7s. Por el contrario, entendiendo escatológicamente los v. 14-23, entonces encajan muy bien tras ellos los v. 24-27. A los signos preliminares sigue ahora el verdadero fin de este eón con la parusía del Hijo del hombre. Los acontecimientos cósmicos referidos no pueden ser entendidos de nuevo como simples preliminares del verdadero fin, sino como formando parte de éste, como en el AT el «día de Yahveh», al que corresponde aquí la venida del Hijo del hombre. Con esto desaparece el problema del paralelismo entre las catástrofes tectónicas y las tribulaciones, y los procesos en el firmamento, y por tanto también el de su contemporaneidad. Por esto no tiene tampoco base suficiente la hipótesis de que los v. 24-26 (27) hubieran formado en una fuente de Marcos una unidad con los v. 5-8, unidad que hubiera quedado luego deshecha al intercalar los v. 9-13 y 14-23, y que el v. 24*a* proceda de la redacción de Marcos para conseguir una nueva relación entre los v. 24*b*-27 y el pasaje precedente del discurso (Taylor). El hecho de que en los v. 24-27, en contra de lo que pudiera pensarse, no se dice nada de la derrota del Anticristo, difícilmente puede ser una prueba de que procedan de una fuente en que esta figura faltara. Y tampoco el matiz apocalíptico de los v. 5-8 y v. 24-27 es tan característico que se pueda fundar con ello la hipótesis referida; porque este matiz apocalíptico tampoco falta en los v. 14-23. Por otra parte, el pasaje de los v. 24-27 va relacionado con lo anterior por el concepto de los elegidos.

**24s** La descripción se apoya en Is 13,10 y 34,4. Pero rasgos semejantes son en general característicos de la pintura profética del juicio airado divino, del «día de Yahveh» [94]. La caída de las estrellas presupone el concepto del mundo de los antiguos. Las «más grandes»,

94. Cf. Is 8,9; Jer 4,23-26; Ez 32,7s; Joel 2,10; 4,15s; Ag 2,6 y passim.

el sol y la luna, perderán su luz, las «más pequeñas», hasta caerán de sus sedes en la bóveda celeste (cf. Gén 1,14-17). La expresión «virtudes de los cielos» se refiere también, según la ley del paralelismo, a los cuerpos celestes o se alude con ella al firmamento mismo, que sólo Dios puede hacer vacilar (cf. Ag 2,6.21). En tal caso, la conmoción de los cielos es la causa que hace caer las estrellas.

Estos acontecimientos preparan el momento en que el Hijo del **26** hombre aparecerá de nuevo sobre la tierra en la figura y con la majestad descrita por Dan 7,13. El esplendor celestial le manifiesta como un ser celestial también.

Por medio de los ángeles, sus servidores y mensajeros, reunirá **27** entonces a sus elegidos (cf. v. 20), dispersos por toda la tierra, en el lugar en que se revelará la salvación (que no se determina aquí). Según las creencias del AT y del judaísmo, al fin de este eón, Dios hará retornar la diáspora, esto es, los judíos que viven en la «dispersión» entre los pueblos gentiles, a la tierra prometida [95]. Las palabras de Jesús toman estas ideas como base; pero su sentido es muy distinto. El lugar de las doce tribus de Israel ha pasado a ocuparlo el nuevo Israel espiritual de los fieles de Cristo y el lugar de la salvación no es ya el monte Sión. De la resurrección de los muertos, del juicio y el destino de los impíos no se dice nada. El discurso no culmina en una pintura del juicio, sino en una consoladora promesa para los elegidos. En la expresión «desde los confines de la tierra hasta los confines del cielo» están unidos [96] los dos giros equivalentes entre sí del AT: «del uno al otro confín del cielo» [97] y «del uno al otro confín de la tierra» [98].

95 Is 27,12s; Zac 2,10; 8,7s; SalSl 11; Dieciocho bendiciones 10
96 De otra forma, Mt 24,31.
97 Dt 4,32; 30,4; Sal 19(18)7.
98 Dt 13,8; Jer 12,12.

## El «cuándo» del fin
## 13,28-32 (= Mt 24,32-36; Lc 21,29-33)

[28] «*Aprended esta parábola tomada de la higuera: Cuando sus*
*ramas se ponen ya tiernas y comienzan a brotar las hojas, os dais*
*cuenta de que está cerca el verano;* [29] *igualmente también, cuando*
*veáis que suceden estas cosas, daos cuenta de que está cerca, a las*
*puertas.* [30] *Os aseguro que no pasará esta generación sin que todo*
*esto suceda.* [31] *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasa-*
*rán.* [32] *En cuanto a aquel día o la hora, nadie lo sabe, ni los ángeles*
*en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre.*»

El lugar en el que este pasaje aparece no deja lugar a dudas sobre su sentido. Si en los v. 24-27 se habla del fin del mundo y de la parusía, y es imposible toda otra interpretación del texto, también los v. 28-32 tienen que referirse a ello y no al fin de Jerusalén, del cual no se habla para nada en todo el discurso a partir del v. 5. Claro está que la parábola de la higuera no puede referirse a la parusía misma, sino que se remonta más atrás. Del paralelismo entre la parábola y su aplicación se desprende que las palabras «cuando veáis que suceden estas cosas» pueden referirse sólo a los *signos preliminares* del fin y no al fin mismo. Y de esto se sigue que no puede ser éste el lugar originario o histórico de la parábola de la higuera; porque en los v. 24-27 no se habla de los signos preliminares, sino que todo lo descrito en ellos, con inclusión de la conmoción del universo, es ya parte del fin mismo. El símil de la higuera no forma tampoco una unidad histórica con los v. 30-32. Porque en el v. 30 «todo esto» no puede referirse sólo a los acontecimientos preliminares, los presagios del fin, como en el v. 29, sino a los presagios *junto con el fin mismo.* El v. 31 tiene además una significación universalmente válida, por lo que no puede ser éste su lugar histórico (va unido al v. 30 sólo por la palabra nexo «pasar») y lo mismo puede decirse del v. 32 y el trozo siguiente (v. 33-37). De ninguna de las frases de este pasaje conocemos, pues, la ocasión en que realmente fue pronunciada. Pero Marcos las ha referido a la parusía y, por tal motivo, las ha reunido

en este contexto, probando con ello que participaba también de la creencia del cristianismo primitivo en la cercanía del fin.

La parábola de la higuera, árbol que se cubre ya de sus grandes **28s** hojas en marzo o abril, antes que ningún otro en Palestina, convirtiéndose así en un visible presagio de la proximidad del verano, sirve para expresar la seguridad con la que las señales preliminares referidas anuncian la cercanía del fin. «Aprended esta parábola tomada de la higuera» = lo que podéis observar en la higuera debe serviros de comparación. Si el sujeto innominado que «está cerca, a las puertas», hay que interpretarlo como el reino de Dios (Lc 21,31), o como el fin del mundo, o el Hijo del hombre que viene como salvador, no tiene importancia real.

En el v. 30 se dice que los acontecimientos anunciados sucede- **30** rán todos durante la existencia de la generación de entonces. La expresión «esta generación» hay que entenderla, pues, en primera línea como una determinación temporal, que, con todo, no pierde, sin embargo, el matiz cualitativo de censura que tiene siempre en labios de Jesús [99]. La frase lleva de nuevo a la pregunta de los discípulos del v. 4 y a su segunda mitad, que queda así contestada.

La frase que sigue es de validez universal y se refiere a la predi- **31** cación de Jesús en general. Sus palabras son verdad absoluta y tienen, por tanto, la validez eterna que sólo las palabras de Dios pueden tener. Pero la expresión de que el cielo y la tierra pasarán no se refiere al contenido del v. 24s, puesto que el mismo giro se encuentra también en otros contextos [100]. En nuestro pasaje esta afirmación de Jesús tiene el fin de subrayar la seguridad de la frase que precede (v. 30).

Un efecto tanto más paradójico tiene la frase siguiente, en pri- **32** mer lugar porque en ella Jesús, inmediatamente después del anuncio del fin, establecido aun para antes del término de aquella generación, hace saber que el día y la hora, esto es, el momento exacto del fin, no lo conoce nadie fuera del Padre, ni siquiera él mismo, «el Hijo».

---

99. Cf. Mc 8,12 y com. a Mt 11,16.
100. Cf. Mt 5,18 = Lc 16,17; Is 51,6; 54,10.

Siendo esto así, la frase contradice toda la apocalíptica judía con sus esfuerzos por calcular la hora del fin del mundo. ¿No está también en contradicción con todo el discurso de la parusía, al que pone término? Cierto que se puede contestar que tampoco todos los signos preliminares que anuncian a los iniciados la cercanía del fin descubren su momento exacto [101]. ¿Y no queda también rechazada la pregunta «cuándo», como un intento ilícito de intromisión en el investigable plan salvador de Dios? (cf. Act 1,7). ¿Y no están, entonces, estas palabras en cierta contradicción con todo el discurso al que ponen fin? Precisamente por esta dificultad objetiva habrá suprimido Lucas este verso, y una gran parte de los manuscritos del texto paralelo de Mt 24,36 habrá cortado las palabras «tampoco el Hijo». Pero precisamente este carácter suyo de escándalo, asegura su historicidad. Como creación de la comunidad primitiva no es imaginable la frase. Como palabras auténticas de Jesús es importante, porque Jesús expresa en ella, de una parte su desconocimiento del momento del fin del mundo, subordinándose así al Padre, pero elevándose al mismo tiempo hacia él al designarse como «el Hijo» en sentido absoluto [102] y situarse sobre los ángeles [103].

«Aquel día» es la frase hecha corriente desde la escatología del AT para el «día de Yahveh» [104], el día del juicio. A esta expresión corresponde en el NT la parusía, la nueva venida de Cristo [105].

## Exhortación a la vigilancia
## 13,33-37 (cf. Mt 24,42; 25,13-15; Lc 12,38.40; 19,12s)

[33] *«Estad, pues, sobre aviso y velad; porque no sabéis cuándo será*
*ese momento.* [34] *Es igual que cuando un hombre va de viaje: al dejar*
*su casa y ponerlo todo en manos de sus criados, encarga a cada uno*

101. Cf. 2Tes 2,1-12 junto a 1Tes 5,1-11.
102. Designación que en esta forma sólo aparece además en Mt 11,27 = Lc 10,22.
103. Cf. exc. acerca del testimonio de Jesús sobre sí mismo, p. 235ss.
104. Cf. Am 2,16; 8,9.13; Is 2,20.
105. Cf. Mt 7,22; Lc 10,12; 17,24.30.

*su trabajo, y al portero le manda que vele.* [35] *Velad, pues; porque no sabéis cuándo va a venir el dueño de la casa, si al atardecer o a medianoche o al canto del gallo o al amanecer;* [36] *no sea que, viniendo de improviso, os encuentre dormidos.* [37] *Lo que a vosotros estoy diciendo, a todos lo digo: Velad.*»

En este pasaje hace Marcos terminar en una parenesis su larga composición del discurso, sacando de él las consecuencias del v. 32: hay que velar, esto es, estar preparados para la llegada del Señor glorioso. La comunidad primitiva vivía en la continua espera del Señor [106]. Aquí es el evangelista el que, a partir de esta creencia en la proximidad de la parusía, se dirige a la comunidad, «todos» (v. 37), con palabras de Jesús, redactadas por Marcos en forma de una unidad.

Mateo y Lucas no han tomado este pasaje, el primero porque en lugar de él ofrece un apéndice mucho más largo, también de carácter parenético, al discurso de la parusía (24,37-25,46), Lucas porque el texto de Marcos ofrece contactos muy estrechos con su pasaje de 12,35ss.

El pasaje no es una unidad originaria. Los v. 35s presuponen otra situación de los «criados» que el v. 34, y sólo los v. 35s, donde la exhortación a la vigilancia conviene realmente a la situación, pero no también el v. 34, se adaptan mirándolo bien al tema «¡velad!»

El motivo fundamental que sirve de enlace va colocado al principio y repetido de nuevo al final: puesto que nadie fuera de Dios conoce el día y la hora del fin, la preparación continua es la actitud espiritual que debe determinar toda la vida del discípulo. Estos dos v., 33 y 37, que van enmarcando el conjunto, han sido sin duda añadidos aquí por Marcos. 33

El v. 34 parece proceder de la parábola de los talentos (Mt 25,14-30) o de las minas (Lc 19,12-17). Pero el pensamiento fundamental en esta parábola no es el de la vigilancia, sino el de la responsabilidad. Sólo uno de estos servidores tiene como portero la 34

106. Cf. 1Tes 5,6; 1Cor 11,26; 16,22; Rom 13,11; Ap 22,20.

vigilancia como misión y sólo por esto debe haber sido unido este fragmento de un texto más largo con el v. 35, que sigue.

35 Pero en el v. 35 no se supone que el dueño está de viaje en un país extraño, sino que está ausente sólo por un corto tiempo, para unas horas. Aunque la frase va dirigida de manera directa a los *discípulos* [107], se sigue utilizando la imagen del dueño de la casa. Marcos nombra cuatro vigilias en la noche, según el cómputo romano del tiempo (cf. 6,48); los judíos contaban sólo tres (cf. Lc 12,38). Pero estas cuatro vigilias de la noche no deben ser interpretadas alegóricamente como el total del tiempo que tiene que transcurrir hasta la parusía.

Una exhortación a la precaución (v. 5) y otra a la vigilancia forman el principio y el fin del discurso en Marcos.

107. Cf., por el contrario, Lc 12,35ss.

## Sección segunda: La pasión y la resurrección de Jesús 14-16

La pasión y la muerte de Jesús, como el verdadero momento cumbre de su vida terrena, son narradas por los evangelistas con especial detenimiento en comparación con el resto del material. La historia de la pasión de Jesús tiene, además, una posición especial dentro del conjunto de toda la tradición evangélica, por estar ofrecida en un relato continuado, no formado por una serie de pasajes aislados añadidos unos a otros sin relación íntima. En cambio, un relato continuado histórico de la vida de Jesús, o al menos de su actividad, no lo hubo en la Iglesia primitiva. Única y exclusivamente la unción en Betania (14,3-9), que no pertenece propiamente a la historia de la pasión en la que va introducida y que, por la ruptura que produce entre los v. 2 y 10ss, se evidencia como una intercalación en un esquema anterior ya terminado, constituye una excepción a esta forma redaccional continuada de la historia de la pasión, siendo a su vez una prueba de que no ha sido Marcos el creador de este esquema cerrado, sino que lo encontró ya así en la tradición que él recoge.

No era un interés de tipo biográfico o histórico el que hizo de este relato una unidad cerrada. A pesar de la relativa unidad y minuciosidad de la historia de la pasión no es difícil reconocer en ella que su fin no es ofrecer un informe acabado y completo de la serie de acontecimientos que la componen. Porque entonces hubiera habido que narrar mucho más y con mucho más detalle y exactitud. El relato es, por el contrario, de asombrosa parquedad pre-

cisamente en escenas tan importantes como la detención de Jesús, el proceso ante Pilato y, sobre todo, ante el sanedrín judío. Faltan además todos los rasgos que pudieran manifestar los sentimientos de las distintas personas que en la acción intervienen. La persona de Anás y su papel en el proceso contra Jesús no son mencionados para nada en el relato de los sinópticos. Nada se nos dice de los motivos que hicieron madurar en Judas el plan de entregar su Maestro en manos de sus mortales enemigos, ni tampoco ningún detalle de su negociación con ellos (Mc 14,10s). Todo esto muestra que el fin de la exposición no era el del simple informe.

También falta en absoluto el elemento edificante, como lo prueba sobre todo la brevedad difícilmente superable (tres palabras) con que se da cuenta de la crucifixión (Mc 15,24). No es la intención del evangelista o la de la tradición en que se basa mostrar a Jesús como el héroe que sufre silencioso en mayestática serenidad. Tampoco va dirigida la exposición a la piedad afectiva y no es su objetivo describir el desarrollo de la tragedia de la manera más conmovedora posible.

El interés que determina la exposición de la pasión de Jesús es más bien clara y exclusivamente de carácter teológico. Para entender exactamente la historia de la pasión en su verdadero sentido hay que preguntarse primero por la significación que su contenido tuvo en la fe del cristianismo primitivo y en la predicación paleocristiana y sólo luego, qué fue lo que históricamente sucedió. Partiendo de este punto de vista es posible darse cuenta de que en la historia de la pasión, como en toda la historia evangélica en general, no tenemos ante nosotros simple material histórico, sino historia confeccionada e interpretada. La curiosidad histórica queda muy insuficientemente satisfecha con los relatos de la pasión en los evangelios. Su intención es el manifestar el sentido de la pasión.

La significación que la pasión y la muerte de Jesús tuvieron en la predicación apostólica la conocemos por los Hechos de los apóstoles [1] y las cartas del NT [2]. Lo que en la historia de la pasión se

1. Act 2,23s; 3,13ss; 5,30; 10,40s; 13,27ss; 17,3; 26,23.

2. 1Cor 1,23; 2,2; 15,12ss; Gál 5,11; Flp 2,8ss; 1Pe 1,18-21; 2,21-25; 3,14-22; 1Jn 4,10

narra «es el primer acto de la plenitud final creída y esperada. La salvación se hace en ella visible no sólo en la persona y las palabras del Señor, sino en el desarrollo de una serie de acontecimientos reales. Hay, pues, una exigencia de presentarlos en una relación de conjunto y tanto más, porque sólo el relato de la pasión continuado con el de la resurrección resuelve la paradoja de la cruz, sólo la vinculación de los acontecimientos satisface la exigencia de interpretación, sólo el enlace de los procesos aislados puede dar una respuesta al problema de la culpa» (Dibelius).

La pasión de Jesús está mirada en los evangelistas exclusivamente desde el punto de vista divino. El fin es mostrar, *por qué* ha ocurrido así. Tenía que ocurrir porque debía cumplirse el decreto de Dios expreso en la Escritura [3]. La pasión constituye una parte de la historia salvífica; desde luego, el acto más importante de ella, al que como nuevo sello divino, se añade luego la resurrección. Por esto también los relatos de las apariciones del resucitado forman necesariamente parte de una exposición de la pasión así entendida, porque sólo la resurrección hace desaparecer el escándalo de la cruz.

## El sanedrín decide la muerte de Jesús
## 14,1s (= Mt 26,1-5; Lc 22,1s; Jn 11,47-53)

[1] *Dos días después eran la pascua y los ázimos. Los pontífices y*
*los escribas andaban buscando cómo apoderarse de él con astucia*
*y darle muerte.* [2] *Pero se decían: «En la fiesta, no; no vaya a darse*
*algún motín del pueblo.»*

El sanedrín o consejo supremo, como la más alta autoridad judía, delibera la manera de suprimir a Jesús, llevando así a efecto lo que ya largo tiempo atrás era asunto decidido. Según Jn 11,47-53, el impulso para tal acuerdo partió del sumo sacerdote Caifás. Pero por temor a una revuelta en el pueblo [4], no se quiere detener a

3. Cf. exc. p. 434-439.
4. Cf. Mc 11,18; 12,12

Jesús en la fiesta misma. Los peregrinos a la fiesta solían llegar ya en gran número con anterioridad a su celebración [5], por lo que «en la fiesta, no» difícilmente puede tener el sentido de *antes* de la fiesta. La detención de Jesús no podía, sin embargo, aplazarse mucho, por la posibilidad de que pronto abandonara de nuevo Jerusalén. La marcha de los peregrinos empezaba ya seguramente el 16 de nisán. El hecho de que Jesús, según los datos de los sinópticos, fue detenido en realidad precisamente en la noche de la pascua y condenado el día de la fiesta principal, resultó sólo de la inesperada propuesta de Judas (cf. v. 10s). Ninguna de las dos interpretaciones de la expresión «en la fiesta, no» satisface realmente. Se puede ver en ello una prueba de la perplejidad del sanedrín en el asunto y de lo insensato de sus planes. La dificultad quedaría mejor suprimida, si la expresión «en la fiesta, no» se entendiera no con valor temporal, sino —lo cual es posible lingüísticamente (cf. Jn 7,11)— entendiendo la palabra griega correspondiente en el sentido de «multitud de la fiesta», traduciendo entonces: «no en medio de la aglomeración de la fiesta» (cf. Lc 22,6).

*La pascua judía.*

La pascua judía era una doble fiesta, consistente en la cena pascual (Éx 12,1-14), celebrada en la noche de luna llena siguiente al equinoccio de primavera (= 15 del mes de misán) y la «fiesta de los panes no fermentados» *(mazzot,* Éx 12,15ss; 34,18; Lev 23,6-8) que duraba del 15 al 21 de nisán.

La cena pascual se celebraba en recuerdo de la liberación de Israel de la esclavitud egipcia, por medio de la cual Israel se convirtió en nación independiente y en el pueblo elegido de Dios [6]. Con este sentido celebraba el pueblo judío la pascua aún en tiempos de Jesús. Pero los celebrantes de la pascua no se limitaban a mirar «agradecidos al pasado, a la primera redención de Israel, sino que levantaban también una mirada llena de esperanza hacia el futuro

5. Cf. com. a Jn 11,55.

6. Cf. Éx 12,14; 13,8; Dt 16,3; sobre la interpretación de la palabra aramea *pasha,* hebreo *pesah* = «pasar de largo», cf Éx 12,27.

que debía traerles la liberación definitiva» (Billerbeck), en la época mesiánica, se entiende.

El fundamento histórico de la fiesta de los panes sin levadura, era asimismo la salida de Egipto, cuando a causa de la rapidez de la marcha, hubo que tomar la masa del pan aún sin fermentar [7]. El recuerdo de que originariamente se trataba de dos fiestas distintas se mantenía también vivo en la tradición judía [8].

El día 10 de nisán debían ser elegidos los corderos pascuales (Éx 12,3). Al mediodía del 14 de nisán tenía que estar fuera de las casas todo el pan cocido con levadura; a partir del mediodía no se trabajaba más; por la tarde el padre de familia o su delegado sacrificaba solemnemente el cordero, en presencia del sacerdote, en el templo. El cordero tenía que ser macho, de un año y sin taras (Éx 12,5). Durante su sacrificio, los levitas cantaban el «pequeño *hallel*» (Sal 113-118). Al obscurecer, con lo que según el cómputo judío daba comienzo el 15 de nisán, se asaba el cordero. Todo israelita varón estaba obligado a tomar la cena de la pascua (cf. Núm 9,13) [9].

## Unción de Jesús en Betania
## 14,3-9 ( = Mt 26,6-13; Jn 12,1-8)

[3] *Y hallándose él en Betania, en casa de Simón el leproso, mientras estaba recostado a la mesa, vino una mujer con un frasco de alabastro, lleno de perfume auténtico de nardo, de mucho valor; rompió el frasco y le derramó el perfume sobre la cabeza.* [4] *Había allí algunos que lo llevaron muy a mal entre sí: «¿A qué viene este derroche de perfume?* [5] *Pues podía haberse vendido este perfume por más de trescientos denarios y habérselos dado a los pobres»; y exteriorizaban su indignación contra ella.* [6] *Pero Jesús dijo: «Dejadla; ¿por qué la molestáis? Ha realizado en mi favor una obra buena.* [7] *Porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros, y cuando que-*

7. Éx 12,34.39; 13,6ss.

8. Cf. 2Par 35,17; Flavio Josefo, *Ant.* III, 10,5; § 249; la forma de expresión inexacta de Lc 22,1 se encuentra también entre los judíos.

9. Sobre el desarrollo de la fiesta, véase p. 373-376.

*ráis podéis socorrerlos; pero a mí no me tendréis siempre.* [8] *Ella hizo lo que estaba en su mano: de antemano ha perfumado mi cuerpo para la sepultura.* [9] *Os lo aseguro: Dondequiera que se predique el evangelio por todo el mundo, se hablará también para recuerdo suyo, de lo que ella ha hecho.*»

Juan (12,1) fecha este episodio «seis días antes de la pascua», esto es, el sábado anterior a la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, lo cual es posiblemente el relato más exacto. En Marcos, donde interrumpe el relato entre el v. 2 y el 10ss, y en Mateo se encuentra, pues, demasiado tarde. Su incorporación a la historia de la pasión está motivada por las palabras de Jesús en el v. 8*b* y seguramente sólo por esta relación con la muerte de Jesús ha sido recogido en el evangelio. No se menciona ni el nombre de la mujer, junto con Jesús figura central de la escena, ni el de los demás asistentes a la comida (que según Mateo 26,8 eran los discípulos). Sólo por Juan sabemos que la mujer que ungió con el perfume a Jesús era María la hermana de Lázaro. En Lucas falta el episodio, sin duda por haber ya ofrecido una escena semejante en un pasaje anterior (7,36-50).

3 Simón el leproso, esto es, curado de la lepra, es citado como una personalidad conocida. La acción de la mujer al derramar un vaso entero de preciado aceite de auténtico nardo (planta oriunda de la India) sobre la cabeza (y según Juan sobre los pies) de Jesús, pone de manifiesto lo extraordinario de la veneración por su persona, que se hace aún más explicable teniendo en cuenta que Jesús no hacía mucho había resucitado a su hermano de entre los muertos (Jn 11,1-44).

4s Para una mentalidad objetivamente calculadora, suponía el hecho un despilfarro [10], por lo cual algunos de los presentes (según Jn 12, 4s, Judas), expresan su indignación ante el hecho, con violentas palabras de censura.

6s Jesús se opone a ellas saliendo a la defensa de la noble intención

10 300 denarios, unos 85 dólares

de la derrochadora; con su obra, aquella mujer ha dado una prueba de amor a la que Jesús da aún otra interpretación, que ni los dis- 8
cípulos ni la misma mujer pueden sospechar: aquel acto es una anticipación del embalsamamiento del Señor que había de yacer muerto a los pocos días.

Esta circunstancia da a su acción un carácter de cosa singular 9
y única, por lo que su memoria quedará unida para siempre a la predicación del evangelio. Esta frase, que forma en Marcos el punto central de la narración es considerada, entre la exégesis de dirección crítica, como imposible en labios de Jesús, por la previsión que contiene de la misión entre los gentiles, que no se da nunca en otras palabras del Jesús histórico [11] y porque también en su formulación deja reconocer el lenguaje misional de la comunidad primitiva y la mano misma de Marcos [12]. Pero con esto sólo queda probado en principio, que la frase lleva el sello de Marcos en la forma de su redacción. Por otra parte, precisamente la falta del nombre de la mujer, habla en favor de la autenticidad de la frase; porque la tradición tendía siempre a completar los nombres que faltaban.

*El problema de la Magdalena.*

Desde Gregorio Magno hasta J. Lefèvre (1517) se ha hecho coincidir en la Iglesia latina la escena anterior con la unción de los pies de Jesús de Lc 7,36-50, llevada a cabo por una «pecadora» cuyo nombre no se dice, en casa de un fariseo llamado Simón. Además se ha identificado con esta anónima pecadora a *María de Magdala,* una de las mujeres galileas que seguían al Señor, le ayudaban con sus haberes (Lc 8,2s) y que quiso en la mañana de la resurrección embalsamar su cadáver (Mc 16,1-8).

En favor de la identificación de la unción en Betania con la narrada en Lc 7,36-50 se han citado la igualdad del nombre del anfitrión (Simón), la insólita unción de los pies de Jesús y su enjugamiento con sus cabellos — dato del que en la unción en Betania

11. Cf com. a Mc 13,10 y exc después de Mt 28,20.

12. Cf , sobre el uso absoluto de la palabra «evangelio», com a Mc 8,35 y 10,29.

solamente habla Juan (12,3), pero no Marcos y Mateo —, la omisión de la escena por Lucas y la anotación de Jn 11,2. Para la identificación de la «pecadora» con María de Magdala se alega Lc 8,2, donde se dice que Jesús expulsó de esta última siete demonios. De la fusión de estas tres figuras, ha sido creada después por la leyenda occidental, en parte bajo el influjo de la liturgia que aceptó esa confusión, la figura de la Magdalena penitente de la Sainte-Baume (sur de Francia). La Iglesia griega, en cambio, siempre ha distinguido las tres mujeres una de otra.

Totalmente insostenible es, en primer lugar, la identificación de la María de Magdala librada de los siete demonios con la «pecadora». Porque nunca se identifica o se relaciona en los evangelios la posesión demoníaca y la vida pecadora, y el carácter de la fiel discípula de Magdala, perteneciente a la clase acomodada, no conviene con la hipótesis de una anterior vida de pecado. Lucas, que la cita de nuevo, dando su nombre, junto con otras mujeres galileas (8,2s) *inmediatamente* después de haber narrado la unción de la pecadora, quiere evidentemente distinguir a las dos mujeres entre sí. Pero tampoco la identificación de las dos escenas de la unción está justificada. El hecho de que Lucas omite la escena de Betania, no prueba que sea para él la misma que la que narra en 7,36-50, porque algunas veces ha omitido también en otras ocasiones de dos escenas simplemente semejantes o parecidas, una de ellas. La homonimidad del anfitrión pierde toda significación por la frecuencia del nombre Simón o Simeón (sólo en el NT se encuentran once personas con este nombre, entre ellas dos en el círculo de los doce). La situación en Lc 7,36ss es totalmente distinta de la de Jn 12,1ss = Mc 14,3ss, y la unción, como tal, no es tampoco un acto tan insólito como para que no se dé sino una vez. Tampoco se ve en Jn 11,2 una referencia a Lc 7,36ss, sino a la escena futura de Jn 12,1ss.

En tal caso queda como rasgo común realmente notable la unción de los pies de Jesús y su enjugamiento con los cabellos. Lucas separa y distingue a María, hermana de Lázaro y Marta de Betania (10,38-42), de la galilea María de Magdala, ciudad situada junto al lago de Genesaret, con la misma claridad que la distingue de la «pecadora» de la primera unción.

## Pacto de Judas con el sanedrín
## 14,10s (= Mt 26,14-16; Lc 22,3-6)

[10] *Entonces Judas Iscariote, uno de los doce, se fue a ver a los sumos sacerdotes con miras a entregárselo.* [11] *Ellos, después de oírlo, se alegraron y prometieron darle dinero. Y él andaba buscando la oportunidad para entregarlo.*

Esta breve noticia es continuación de 14,1s. Uno de los del círculo **10**
más íntimo de Jesús, «uno de los doce», sale al encuentro del apremiante deseo del sanedrín de apresar a Jesús «con astucia» (v. 1), esto es, sigilosamente y hacerle desaparecer. Esta misma designación «uno de los doce», la recibe Judas, y sólo él, dos veces más en Marcos (14,20.43). La expresión suena casi como una fórmula. En la comunidad primitiva se daba a Judas esta designación para expresar la monstruosidad de su acción, por la que de una manera especial se le recordaba. Judas mismo acude a los sumos sacerdotes para «entregarles» a Jesús, esto es, para participarles cuándo y dónde pueden cogerle con seguridad y con sigilo (cf. Jn 18,2). En esto consistía su «traición». El *motivo de su acción* queda en Marcos en la más absoluta obscuridad. Se ve en ello que la comunidad primitiva no tenía el menor interés en la explicación psicológica del hecho. Para ella solamente se trataba del decreto de Dios y de la culpa del hombre (cf. 14,20s). Sólo Juan (12,4-6) alude a que también la avaricia desempeñó en ello su papel. Pero no puede haber sido éste el motivo decisivo, y la «consigna de detención» del sanedrín, mencionada por Jn 11,57, sólo puede haber sido el último impulso para ello. El hecho de que Judas realizó su acción bajo influjo satánico [13] no quita la libertad de su decisión, sino que presupone, por el contrario, que era instrumento apropiado del demonio. Según Jn 6,70, Judas estaba desavenido interiormente ya hacía tiempo con Jesús y sólo exteriormente había permanecido junto a él. Se puede suponer quizá como motivo que Judas fuera

13. Lc 22,3s; Jn 13,2.27.

defraudado en sus esperanzas por Jesús, en quien, al principio, reconoció al Mesías, puesto que esperaba de él la liberación política de su pueblo. Pero también con este supuesto sigue siendo un problema cómo pudo sustraerse al efecto de un contacto de años con Jesús. Un secreto insondable sigue siendo sobre todo por qué Jesús llamó como discípulo suyo a este «hijo de la perdición» (Jn 17,12) y le eligió en el estrecho círculo de los doce. Y el fundamento «teológico» que Jesús mismo alega para justificar la acción: que *tenía* que suceder según el decreto de Dios expreso en la Escritura [14], ni soluciona el enigma psicológico, ni absuelve de su responsabilidad al autor (Mc 14,21).

11 Agradablemente sorprendidos aceptan los dirigentes judíos la propuesta de Judas y le prometen dinero (las treinta monedas de plata las menciona sólo Mt 26,15). Con ello queda cerrado el pacto. Sólo tiene que ser encontrada ya la ocasión oportuna para su realización.

## Preparación de la cena pascual
## 14,12-16 (= Mt 26,17-19; Lc 22,7-13)

[12] *El primer día de los ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dicen sus discípulos: «¿Dónde quieres que vayamos a preparar para que comas la pascua?»* [13] *Envía entonces a dos de sus discípulos y les dice: «Id a la ciudad y os encontraréis con un hombre que lleva un cántaro de agua. Seguidlo;* [14] *y donde él entre, decid al dueño de la casa: "El Maestro pregunta: ¿Dónde está mi sala, en la que voy a comer la pascua con mis discípulos?"* [15] *Y él os mostrará una gran sala en el piso de arriba, arreglada ya con almohadones y dispuesta; hacednos allí los preparativos.»* [16] *Marcharon, pues, los discípulos, fueron a la ciudad y lo hallaron todo conforme les había dicho él; y prepararon la pascua.*

Este pasaje es de especial importancia, porque solamente en él queda designada expresamente como cena pascual la última cena

14. Mc 14,21; Jn 13,18; 17,12.

del Señor. Su notable coincidencia con el relato sobre la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (11,1-6), no es un argumento en contra de su historicidad, sino que sólo delata una misma mano en su redacción.

La cena de la pascua judía tenía que ser celebrada «en el lugar 12
elegido por Dios» (Dt 16,7). Según 2Par 35,19 y el libro de los Jubileos (49,16s) fue celebrada en un principio (conforme a la prescripción del Dt 16,7) en el atrio del templo, pero más tarde, sobre todo en atención al gran número de peregrinos forasteros y las dificultades que necesariamente surgían de este carácter de la celebración de la fiesta en un solo lugar, fue trasladada a las casas. El «lugar elegido por Dios» se extendió a todo Jerusalén, y designó el espacio comprendido entre sus muros. Según la tradición jurídica judía, por la cual las casas de Jerusalén estaban consideradas como bien común de todo el pueblo judío, estaban los dueños de las casas obligados a poner a disposición de los peregrinos forasteros todas las estancias apropiadas a este fin y sin exigir retribución alguna por ello. El día en el que los discípulos de Jesús (Pedro y Juan, según Lc 22,8) preguntan por la casa en la que deben hacer los preparativos para la cena, queda designado como «el primer día de los ázimos». Pero se quiere decir en realidad el 14 de nisán, la *víspera* de la pascua. Esta forma de expresión inexacta se encuentra ocasionalmente también en la literatura rabínica, así como en Flavio Josefo[15] y se explica del hecho de que a partir del mediodía tenía que estar fuera de las casas todo el pan con levadura.

Jesús manifiesta en su respuesta su ciencia sobrehumana. Aun- 13s
que la predicción puede también referirse sólo al encuentro del hombre con el cántaro, estando ya en antecedentes el dueño de la casa, que va a poner a disposición de Jesús una estancia para la cena. El que fuera un adepto de Jesús es una suposición fácil, que con todo no queda realmente confirmada por la designación de Jesús como «el Maestro», puesto que puede significar simplemente «nuestro Maestro». El nombre del dueño de la casa no es mencio-

15. Flavio Josefo, BI, v, 3,1; § 99.

nado, quizá con vistas al traidor Judas, para que no se enterara del lugar hasta la noche, al comenzar la cena misma. El último encuentro de Jesús con sus discípulos debía transcurrir todavía en paz. La tradición tardía, a partir del siglo IV, ha situado el cenáculo, el lugar de la institución de la eucaristía, en el sitio en que a finales del mismo siglo fue erigida la iglesia de Sión.

**15** A diferencia de la primera pascua, celebrada a prisa y de pie en la noche de la salida de Egipto (Éx 12,11s), la fiesta conmemorativa anual de la liberación de la esclavitud era celebrada como un banquete, puestos a la mesa reclinados en cojines (cf. v. 18).

## *La última cena*
## 14,17-25 (= Mt 26,20-29; Lc 22,14-23)

### Jesús señala al traidor
### 14,17-21 (= Mt 26,20-25; Lc 22,14.21-23; cf. Jn 13,21-30)

17 *Llegada la tarde, va con los doce.* 18 *Y mientras estaban a la*
*mesa y comiendo, Jesús dijo: «Os aseguro que uno de vosotros me*
*entregará,* el que está comiendo conmigo» (Sal 41[40]10). 19 *Ellos*
*comenzaron a llenarse de angustia y a preguntarle uno tras otro:*
*«¿Acaso seré yo?»* 20 *Pero él les respondió: «Es uno de los doce,*
*que también moja conmigo su bocado en el plato.* 21 *El Hijo del hom-*
*bre se va conforme está escrito de él, pero ¡ay de ese hombre por*
*quien el Hijo del hombre es entregado! Más le valiera a tal hombre*
*no haber nacido.»*

**18** Con su presciencia divina participa Jesús abiertamente a los discípulos que uno de entre ellos le entregará en manos de sus enemigos; las palabras del salmo 41,10 (cf. Jn 13,18) van a hallar en él su cumplimiento. El efecto causado en los discípulos por estas palabras de Jesús es el representado por Leonardo da Vinci en su cuadro de la última cena.

**19s** Las indignadas preguntas de los discípulos, llenos de la más profunda confusión, dan ocasión a Jesús a repetir su afirmación

corroborándola. Todos los participantes en la comida mojaban el pan en la ensalada o compota de frutas de la fuente común, por lo que la frase «que también moja conmigo su bocado en el plato», es sólo una repetición de las palabras del v. 18 del salmo «el que come conmigo» y no es, lo mismo que tampoco éstas, una determinación precisa del traidor, sino que sólo sirve para destacar de nuevo que uno de sus mismos compañeros de mesa es el que llevará a cabo la traición [16].

El «se va» y el «es entregado» son una y la misma cosa consi- 21
derada desde diferentes puntos de vista. El hijo del hombre «se va» porque tiene que cumplir la voluntad del Padre (cf. 8,31), expresada en la Escritura. Pero la culpa del hombre que colabora a esta realización de la voluntad salvífica de Dios, no queda por eso suprimida. El castigo que le espera será tal, que mejor le hubiera sido no haber nacido, con lo que indudablemente se hace referencia a su destino eterno.

## Institución de la eucaristía
## 14,22-25 (= Mt 26,26-29; Lc 22,15-20)

22 *Y mientras estaban comiendo, tomó pan y, después de pronunciar la bendición, lo partió, se lo dio y les dijo: «Tomad, esto es mi cuerpo.»* 23 *Tomando luego un cáliz, después de recitar la acción de gracias, se lo dio, y bebieron todos de él.* 24 *Y les dijo: «Esto es* mi sangre, sangre de la alianza (Éx 24,8; Jer 31[38]31; Zac 9,11), *que va a ser derramada por muchos.* 25 *Os aseguro que ya no beberé más del producto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios.»*

Jesús utiliza el marco de la cena pascual judía que celebra entonces por última vez, para instituir, en su lugar, una cena nueva y sagrada y repetible por los discípulos (Lc 22,19; 1Cor 11,25). «Y mientras estaban comiendo», durante la cena, vuelve a enlazar con el v. 18, caracterizando así precisamente la cena como una cena pascual.

16. Sobre la expresión «uno de los doce», cf. com. a Mc 14,10.

Se esperaría después de 14,12-16 la descripción de la cena pascual, que sin embargo no sigue, narrándose solamente la institución de la eucaristía. Esto parece hacer difícil, si no imposible, la solución del problema de si Jesús incluyó la institución de la eucaristía en la celebración de la cena pascual judía, fusionando así en un todo la figura y su cumplimiento, o si unió la eucaristía, con la que quedó instituida una nueva alianza, como un todo independiente, a la fiesta judaica.

Es, sin embargo, muy probable que Jesús uniera los dos actos de la distribución del pan y del vino eucarísticos con elementos constitutivos de la liturgia pascual; porque en la distinción hecha entre la «bendición» o alabanza pronunciada sobre el pan eucarístico (Mc 14,22) y la «acción de gracias» sobre la copa eucarística (14,23) se puede ver un recuerdo suficientemente claro de que la distribución del pan tuvo lugar con ocasión de la oración rezada antes del comienzo de la comida principal, cuando el padre de familia recitaba, sobre los panes no fermentados, la bendición de la mesa, la alabanza a Dios, y de que Jesús utilizó la acción de gracias del final de la comida, que se pronunciaba en la distribución de la tercera copa ritual, para la distribución del vino eucarístico. Lucas (22,20) y Pablo (1Cor 11,25) dicen también expresamente que la distribución del vino tuvo lugar «después de haber cenado». En cambio parece que en las palabras de Pablo (1Cor 10,16) «el cáliz de bendición que bendecimos» no se puede ver ya una referencia a la designación judía de la tercera copa pascual. El dato de Lucas y Pablo queda confirmado, al menos negativamente, por Marcos (14,26) al decir éste claramente que la distribución del vino eucarístico tuvo lugar antes del «himno», esto es, de la segunda parte del pequeño *hallel*. Indudablemente, la cuarta copa, pues, que seguía a continuación y que no puede probarse además como de uso general para la época de Jesús, no es el cáliz eucarístico.

De todo lo expuesto se desprende que la distribución del pan y el vino eucarísticos, no siguieron inmediatamente una a otra, como podría parecer según la exposición de Marcos, sino que en el intermedio tuvo lugar toda la larga ceremonia de la cena pascual. Hay además que concluir de todo lo dicho, que Jesús mismo en esta su

última cena pascual, en contra de las prescripciones del ritual judío, no comió ni el pan no fermentado prescrito en la bendición de la mesa, ni bebió la llamada copa de bendición, porque los había convertido en su cuerpo y en su sangre. A esta hipótesis sustentada por muchos padres de la Iglesia y teólogos posteriores, nos veríamos obligados sólo si fuera seguro que el v. 25 está en su lugar histórico y si entre los v. 22-24 y 25 existiera una relación real inmediata.

*La cena ritual de la pascua judía.*

Los evangelios no dan una descripción del desarrollo de la cena pascual, porque su intención era mencionar sólo lo que en ella fue nuevo y fuera del marco estricto de la cena ritual judía. Para formarse una idea de la fiesta en su conjunto, hay que enumerar sus rasgos principales, que estaban determinados por un preciso ritual.

La prescripción del Éx 12,11, de que los israelitas debían comer la pascua aprisa y preparados para la marcha, era válida sólo «para aquella época» (esto es, para la pascua de la salida de Egipto), pero no «para todas las generaciones». En esto se diferencian los judíos de los samaritanos, quienes todavía hoy celebran la pascua sin comida solemne y sin vino y aprisa. Entre los judíos, en cambio, era la cena de la pascua una comida solemne (ya en tiempo de Jesús) [17], que, a diferencia de las comidas corrientes, que se tomaban sentados, se tomaba echados [18], en señal de que los israelitas «habían salido de la esclavitud a la libertad», y en la que se rememoraba, con acción de gracias, la liberación de la esclavitud egipcia, puesta la mirada, llena de alegre esperanza, en la liberación mesiánica del futuro. La liberación de la esclavitud egipcia era como el prototipo, la figura, de la liberación mesiánica. En esa misma época creían también los judíos que vendría una vez el Mesías. «En esta noche fueron liberados y en ella serán liberados.»

Una vez que todos los participantes — que no podían ser menos

17. Cf. 2Re 23,21; 2Par 35,11.

18. Cf. Lc 22,14: «se puso», gr. ἀνέπεσεν, literalmente «se reclinó» o «se echó».

de diez; y sólo judíos, ningún incircunciso podía comer la pascua — habían ocupado sus puestos, se preparaba la primera copa o cáliz de vino (según la *Mišná*, cada comensal tenía su copa; no se sabe si ya era también así en tiempo de Jesús), y se pronunciaba la siguiente bendición: «Alabado seas, Señor, Dios nuestro, rey del mundo, que has creado el fruto de la vid.» Una vez que todos habían bebido, se rezaba una bendición de la fiesta: «Alabado seas, Señor, Dios nuestro, rey del mundo, que diste a tu pueblo de Israel esta fiesta de los panes ázimos para su regocijo y como una conmemoración. Alabado seas, Señor, que santificas a Israel y a los siglos.» A esto seguía, en lugar de los alimentos tomados corrientemente como aperitivos en las demás comidas, las hierbas amargas [19], que se mojaban en vinagre o agua salada, y la amarillenta ensalada, o compota *(ḥaroset)* de frutas, de dátiles, higos y pasas con vinagre (esta compota no era de prescripción estricta), y se recitaba de nuevo una alabanza a Dios. A continuación se servía la comida, pero aún no se tomaba, y se preparaba la segunda copa, que no era tampoco inmediatamente bebida.

Seguía la liturgia de la pascua, consistente en la *haggada* pascual, la primera parte del pequeño *hallel* y la bebida de la segunda copa. A la pregunta de uno de los participantes, explicaba el padre de familia el sentido de toda la fiesta y de cada uno de sus ritos: la pascua (= «el hecho de pasar de largo sin hacer daño», «porque Dios pasó de largo por las casas de nuestros padres en Egipto»; cf. Éx 12,27), el pan sin levadura («porque nuestros padres fueron liberados de Egipto» y con tanta prisa que no fue posible la preparación de panes con masa fermentada) [20] y las hierbas amargas («porque los egipcios hicieron amarga la vida de nuestros padres en Egipto»). La pascua tenía el fin de recordar a los que la celebraban el milagro de que Dios los sacó de la esclavitud a la libertad; la pascua era, en efecto, una comida conmemorativa. «El hombre de toda generación está obligado a considerarse como si él mismo hubiera salido de Egipto. Por eso estamos todos obligados a dar

19. Prescritas en Éx 12,8; Núm 9,11
20. Cf. Éx 12,11.39; Dt 16,3.

gracias, ensalzar, alabar, glorificar, exaltar, enaltecer, bendecir, encomiar y cantar al que ha hecho estas maravillas con nuestros padres y con nosotros, al que nos sacó de la esclavitud a la libertad, de la aflicción a la alegría, del duelo a un día de fiesta, de la obscuridad a la gran luz y del sometimiento a la liberación, y nosotros entonaremos un aleluya ante él»[21]. Luego se recitaba la primera parte del pequeño *hallel* (Sal 113 y 114), y a continuación se bebía la segunda copa o cáliz y entonces empezaba la verdadera comida.

Primero tenían que realizar todos los participantes el lavado de ambas manos (cf. 7,2), prescrito para antes de cada comida. A continuación el padre de familia, pronunciando una alabanza a Dios, partía el pan no fermentado, colocaba sobre él hierbas amargas que había mojado en la ensalada de frutas e iba repartiendo a los comensales. Después se comía el cordero pascual, asado, del que cada participante debía recibir al menos un trozo del tamaño de una aceituna. Y luego se distribuía la tercera copa ritual, que por la bendición que al mismo tiempo se recitaba en acción de gracias por la comida tomada, recibía el nombre de «copa de la bendición». Seguía luego la segunda parte del pequeño *hallel* (Sal 115-118) y después, al menos en época tardía (es inseguro si estaba ya prescrito en la época de Jesús), todavía una cuarta copa ritual. A media noche tenía que estar terminada la fiesta.

Después de la destrucción del templo en el año 70, cesó el sacrificio de los corderos pascuales. Desde entonces se celebró la cena de la pascua, como entre los judíos de la diáspora en la época en que aún existía el templo, en forma totalmente desprovista del carácter de sacrificio. El resto del marco ritual, también el pan no fermentado y las hierbas amargas, se ha mantenido hasta hoy. Desde la supresión del cordero pascual, dejó de ser celebrada la cena pascual por todo el pueblo en Jerusalén, sino que se hizo por cada una de las familias en las casas y en sus respectivos lugares de residencia. Sólo la pequeña comunidad de los samaritanos, a quienes los judíos habían prohibido la entrada en el templo de Jerusalén a su retorno de la cautividad babilónica, celebra hasta

21. Rabí GAMALIEL [II] en *Pesiqta* 10,5.

hoy la pascua en el monte Garizim, según el ritual del AT.

El cordero pascual era una figura de Cristo [22], pero no en cuanto al momento de la cena pascual, sino en cuanto víctima sacrificada en el templo, cuya muerte violenta podía ser entendida como un símbolo de la muerte de Jesús.

22 Jesús toma uno de los panes sin levadura, prescritos por el ritual de la pascua, pronunciando sobre él, según costumbre judía antes de toda comida [23], una fórmula de alabanza a Dios, lo parte, esto es, lo divide en porciones y lo distribuye a los discípulos para que lo coman, con las palabras: «Tomad, esto es mi cuerpo.» La fracción del pan introducía *toda* comida judía y su división en trozos estaba condicionada por su distribución, de modo que no puede verse en este hecho ninguna alusión a que fuera a pasar algo semejante con el cuerpo de Jesús. Sólo en la redacción de estas palabras transmitida por Lucas (22,19) y Pablo (1Cor 11,24) se añade expresamente «que va a ser entregado por vosotros», se entiende a la muerte para la redención de los hombres.

23s Exactamente de la misma manera procede Jesús también con una de las tres o cuatro copas o cálices de vino mezclado con agua, prescritas. Si se concede que la última cena fue realmente una cena pascual [24], puede decirse también con seguridad, que fue la tercera, la llamada copa o cáliz de la bendición. Este cáliz de la bendición se hacía pasar también en toda cena pascual, incluso en la época en la que cada comensal tenía su propia copa, para que todos pudieran beber de ella o llenar la suya.

Según las palabras pronunciadas al mismo tiempo por Jesús, el contenido de la copa era «sangre de la alianza» de Jesús. Con ello hace referencia a Éx 24,1-8. Según este pasaje, Moisés al cerrarse la alianza entre Dios e Israel, en el Sinaí, roció con la mitad de la sangre de los animales sacrificados, el altar y, con la otra mitad, al pueblo, con las palabras: «He aquí la sangre de la alianza que Yahveh ha pactado con vosotros conforme a todas estas palabras»

22. Cf. Jn 19,36; 1Cor 5,7.
23. Cf. Mc 6,41; 8,6.
24. Cf. p. 374s.

(las palabras contenidas en el «libro de la alianza», que, con anterioridad, habían sido leídas al pueblo). Así como por aquella sangre de las víctimas fue «sellada» la alianza pactada en el Sinaí, así por la sangre de Jesús, derramada en la cruz, queda pactada una nueva alianza entre Dios y el género humano, fundado un nuevo orden de salvación y creada una nueva comunidad religiosa, un nuevo pueblo de Dios.

De esta confrontación se desprende que Jesús entiende su sangre también como sangre sacrificial. Ésta crea una nueva alianza, porque es derramada «por muchos», esto es, por todo el género humano[25] «para el perdón de los pecados» (Mt 26,28). Por la muerte de Cristo acoge Dios a la humanidad entera en una nueva alianza, en la comunidad del reino de Dios futuro. Entonces pronuncia Jesús sus últimas y decisivas palabras sobre la significación salvadora de la muerte de la que le separan sólo unas horas. Al tomar pan y vino y dárselo como comida y bebida a sus discípulos con la afirmación de que son su cuerpo y su sangre, les concede participación en el poder salvador de su muerte.

Según las palabras transmitidas por Lucas (22,20) y Pablo (1Cor 11,25), dice Jesús directamente: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que va a ser derramada por vosotros.» En lugar de la causa, la sangre de Jesús, se menciona el efecto, la alianza sellada por el derramamiento de esa sangre. Con esto queda claramente expresado el carácter de la cena eucarística como una verdadera cena sacrificial, en otras palabras, el carácter sacrificial de la eucaristía. La eucaristía es el sacrificio de la nueva alianza y precisamente por su relación con la muerte de Jesús «por muchos» en la cruz.

Jesús no ofreció a los discípulos simplemente pan y vino para que lo tomaran con el valor de simples símbolos de su cercana muerte o de la íntima comunidad entre él y ellos. Ello se desprende no tanto de las palabras pronunciadas al mismo tiempo («esto *es* mi cuerpo» y «esto *es* mi sangre» podrían ser, en último caso, entendidos en sentido simbólico), como del hecho de que pan y vino

25. Cf. com. a Mc 10,45.

no son por su naturaleza símbolos de la carne y sangre de un hombre. Así, pues, también el cristianismo primitivo, como nos lo atestiguan Pablo y Juan (6,51*b*-58), lo mismo que la cristiandad posterior hasta la discusión de la eucaristía en el siglo XVI, han comprendido las palabras de Jesús con valor real y no simbólico.

25 Jesús pone fin a sus palabras con la consoladora y triunfante perspectiva de la nueva comunidad de él y sus discípulos en el futuro reino de Dios, en el más allá, que aquí como en el judaísmo y otras veces en labios de Jesús [26], queda comparado a un banquete. Esta frase no tiene nada que ver con la eucaristía. Su sentido escatológico es indudable. La palabra «nuevo» significa la absoluta singularidad de la bebida aquí prometida, mencionada sólo como destacado rasgo en la imagen de la gozosa comunidad en el estado de plenitud. En el lugar en que Marcos la ofrece, inmediatamente después de la institución de la eucaristía, va incluido en ella el pensamiento de que la eucaristía, que queda ahora en lugar de la pascua del AT, será superada, a su vez, por aquel festín celestial. Esta perspectiva escatológica del mundo futuro está sugerida por la fiesta de la pascua misma; porque en la cena pascual no se rememoraba sólo hacia atrás la liberación de Israel de Egipto, sino se elevaba también la esperanza hacia la futura redención mesiánica [27].

### *Historicidad de la institución de la eucaristía, sentido de las palabras de la institución e historicidad del mandato de repetirla.*

Sobre la institución de la eucaristía en la última cena poseemos cuatro relatos: Mc 14,22-24; Mt 26,26-28; Lc 22,19s y 1Cor 11,23-25. Marcos-Mateo y Lucas-Pablo forman, de dos en dos, grupos aparte por lo que se refiere a la forma de su redacción. Juan relata la promesa de la eucaristía después de la multiplicación de los panes de 6,48-58, pero no su institución.

Los cuatro relatos concuerdan exactamente en cuanto a su sentido, pero ofrecen considerables diferencias en cuanto a la letra

26. Cf. com a Mc 1,15.
27. Cf. p. 362.

del texto. Los cuatro unen la institución de la eucaristía con la última cena que Jesús celebra sólo con los doce en la víspera de su muerte. Pero en ninguno de ellos queda descrito el marco histórico, la cena de la pascua judía. Esta circunstancia delata los relatos como procedentes de la tradición litúrgica, para la que la pascua judía había perdido toda su significación. También coinciden los cuatro relatos en que Jesús tomó pan y una copa de vino y se lo dio a los discípulos para que comieran y bebieran, añadiendo además unas palabras a esta acción.

En las palabras pronunciadas en la distribución del pan, hay además en Lucas y Pablo la frase: «que va a ser entregado por vosotros», que puede ser asimilación posterior de las mismas palabras pronunciadas sobre el vino eucarístico. Mayor es la diferencia de Lucas-Pablo en las palabras del vino. Pero el sentido es el mismo [28]. Mateo añade «para el perdón de los pecados», lo cual es sólo una aclaración del «por muchos» de Marcos. En lugar de «por muchos» se dice en Lucas y Pablo «por vosotros». Esto puede ser estilización litúrgica, por la que las palabras quedan dirigidas directamente a los asistentes a la cena del Señor. No puede verse en ello una limitación de su sentido, aunque así queda borrada la alusión del texto de Marcos a Is 53,12. Sobre Marcos y Mateo ofrecen además Lucas (en las palabras pronunciadas a la distribución del pan) y Pablo (también en las del vino) el mandato de su repetición.

A causa de estas diferencias no es posible derivar ninguna de las dos formas del texto de la otra. Las dos se remontan más bien a una forma primera común que tiene que haber sido aramea y cuyo texto ha sido Marcos el más fiel en conservar.

También la forma de Marcos que remonta a la tradición de la comunidad primitiva judeocristiana, muestra ya rasgos de estilización litúrgica, procediendo, por tanto, de la liturgia de la Iglesia primitiva. Tenemos, pues, en estos textos, relatos no sólo de lo que Jesús realizó y dijo en la última cena, sino también testimonios de la fiesta litúrgica de la cena del Señor en la comunidad primitiva.

28. Cf. com. a Mc 14,24.

Por estos motivos no puede haber sido Pablo quien ha puesto en relación las palabras pronunciadas por Jesús mismo en la última cena, con la cena del Señor de la comunidad cristiana. Y aún menos posible es ver (con Lietzmann), en la cena del Señor de la Iglesia primitiva, no la repetición de la última cena de Jesús, sino la continuación de la comunidad de mesa entre él y sus discípulos durante su vida terrena, reduciendo al influjo de los cultos de los misterios helenísticos, la forma transmitida de los textos de la última cena. La semejanza externa entre la cena del Señor y las comidas sacrificiales y las fiestas de comunión de los cultos de los misterios, entre la participación en la mesa del Señor y la participación en la mesa de los demonios, la notó ya el mismo Pablo (1Cor 10,16-21). Pero da cuenta, en seguida, que su relato sobre la institución de la eucaristía *lo ha recibido del Señor mismo, mediante tradición* (1Cor 11,23), lo cual queda probado como cierto por el relato independiente de Marcos. Que la cena del Señor no era la continuación de mesa existente entre Jesús y sus discípulos durante su vida terrena, se desprende del contenido de los cuatro relatos sobre la institución de la eucaristía, de la que no hubo además ningún paralelo en las comidas anteriores de Jesús. Sólo en la última cena dio Jesús su cuerpo y su sangre en alimento a sus discípulos bajo la forma de pan y vino. La comunidad cristiana primitiva y la Iglesia posterior al celebrar la eucaristía pretenden hacer lo que Jesús hizo en aquella última cena con la orden de que lo repitiesen. De lo que Jesús entonces hizo sacan ellos existencia y sentido de la cena del Señor, de la celebración eucarística, siendo conscientes de cumplir así el encargo del Señor de repetir siempre lo que él hizo, en memoria suya, mejor en memoria de su muerte.

La prueba para la historicidad de estas palabras contenidas sólo en una rama de la tradición, de las que depende el carácter de la eucaristía como sacramento que ha de repetirse siempre y no simplemente como una acción única de Jesús, se basa en el hecho incontestable de que la Iglesia, en cuya tradición se basa Pablo (en 1Cor 11,23, esto es, sólo algo más de 20 años después de la muerte de Jesús), desde su época más antigua, entendió así también la eucaristía. Porque la «cena del Señor» (1Cor 11,20) o la «frac-

ción del pan» (1Cor 10,16; Act 20,7) de la cristiandad primitiva, no era simplemente una fiesta conmemorativa de la muerte del Señor (1Cor 11,26), sino que fue entendida como una real comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo (1Cor 10,15s). Sólo como celebración conmemorativa de la muerte del Señor tenía ya que ser repetida la eucaristía siempre (así como la pascua judía en memoria de la liberación de Israel de Egipto). Pero la cena del Señor es también una actualización del sacrificio y de la redención de Cristo, cuyo fruto comunica a los que en ella participan.

El sentido de la última cena y la fiesta de la eucaristía de la comunidad cristiana queda determinado de manera decisiva en las palabras pronunciadas por Jesús en la distribución del pan y del vino: «esto es mi cuerpo» y «esto es mi sangre, sangre de la alianza, que va a ser derramada por muchos». ¿Entendió Jesús estas palabras en sentido literal o ha hablado sólo en sentido simbólico?

Todos los intentos hechos hasta ahora de comprender simbólicamente las palabras de Jesús («esto es mi cuerpo = esto es mi persona, esto soy yo mismo; yo tengo que morir lo mismo que este pan es ahora partido en trozos; vosotros vivís por medio de mi muerte), violentan el texto y no pueden, por tanto, convencer. Si Jesús hubiera querido decir esto y nada más, no hubiera necesitado para nada pronunciar aquellas palabras en la última cena, porque eso se lo había anunciado ya con anterioridad a sus discípulos y con palabras más claras. Si hubiera querido solamente poner una comparación, hubiera tenido que decir con toda claridad: este pan es semejante a mi cuerpo. Tampoco la referencia a las palabras usuales en la pascua judía en la distribución del pan no fermentado: «Este es el pan del dolor que nuestros padres comieron cuando salieron de Egipto», puede ser traída como prueba para una interpretación simplemente simbólica de las palabras, «porque en aquel caso queda claramente puesta una comparación al repetir la palabra pan ("el pan del dolor"), repetición que falta claramente en las palabras de Jesús» (Lohmeyer). Tampoco la referencia a expresiones como «yo soy el pan de vida», «yo soy la vid», tiene valor alguno, porque aquí «yo soy» no tiene el sentido de «yo soy como, yo significo». Desde luego que «ser» puede tener el sentido de «ser como,

significar», pero sólo cuando se ve claro su valor de comparación. Para una recta comprensión es de especial importancia el hecho de que Jesús no pronunció las palabras durante la fracción del pan y mientras servía el vino, sino en los dos casos *después*. «Esto» no se refiere, por tanto, a la *acción* de partir el pan y echar el vino, sino a los elementos mismos que Jesús ofrece a los discípulos. Además es totalmente insostenible la opinión de que Jesús quisiera significar el carácter violento de su muerte con la fracción del pan, cosa imposible y que no podía ser entendida en este sentido por los presentes, por el motivo de que la fracción del pan era un proceso usual y natural en *toda* comida judía, al que nadie podía atribuir un valor simbólico. «A esto se añade que, en la distribución del vino, no se da ningún proceso simbólico que correspondiera al del pan y pudiera referirse a la muerte de Jesús» (Gewiess).

Con las palabras «esto es mi sangre, sangre de la alianza, que será derramada por muchos», se hace referencia indudablemente a la sangre real de Jesús derramada en la cruz. Y por esto, por motivos de paralelismo, no puede hacerse referencia tampoco en el pan más que al cuerpo real de Jesús entregado a la muerte. Así, pues, si el texto de Marcos procedente de la tradición cristiana de la comunidad primitiva judeocristiana excluye ya todos los intentos de interpretación simbólica, tampoco puede ser Pablo el creador de la interpretación realista y literal. Pablo la ha tomado más bien, lo mismo que el relato sobre la última cena, de la tradición de la comunidad primitiva, tradición transmitida «a partir del Señor».

En relación con su crítica de los abusos introducidos en Corinto en las comidas de comunidad (ágapes), celebrados juntamente con la eucaristía, escribe Pablo (1Cor 11,27ss): «Por esto quien come indignamente el pan del Señor y bebe indignamente su cáliz, tendrá que dar cuenta del cuerpo y la sangre del Señor... porque, quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condenación.» De aquí se desprende que Pablo entendió la eucaristía de forma tan realista como la época posterior a él. Si el pan y el vino tomados en la celebración de la cena del Señor fueran sólo símbolos del cuerpo y la sangre del Señor, no hubiera podido hablar Pablo de que se tomaran indignamente y de que ello signi-

ficara una ofensa al cuerpo y la sangre del Señor. Lo mismo se sigue de 1Cor 10,15-21, donde Pablo previene de la participación en comidas rituales paganas, por las que se entra en comunidad con los demonios que se ocultan tras los ídolos, y contrapone a estas comidas rituales paganas la fracción del pan eucarístico y la copa de la bendición eucarística, por la que se crea una comunidad con el cuerpo y la sangre de Cristo (y no sólo con Cristo de manera general). Todavía con mayor claridad y más sugestivamente si fuera posible, se habla en Jn 6,51*b*-58 de la comida y la bebida de la *carne* y la sangre de Cristo como el verdadero pan de vida.

Que en la interpretación realista de las palabras de la institución no hay influjo helenístico, lo prueba, y no en último término, la forma en la que el paganismo antiguo reaccionó ante la fiesta cristiana de la cena del Señor. Era para ellos algo francamente incomprensible, escandaloso.

Pero tampoco se deja entender la interpretación literal como el resultado de un desarrollo de la concepción de la eucaristía en la Iglesia primitiva en su más temprana época; porque tropieza con la dificultad insuperable de que la ingestión de sangre, tal como queda ofrecida en las palabras del vino, era algo escandaloso en el más alto grado para judíos de nacimiento [29]. Precisamente por esto no es posible que en su círculo hubiera surgido tal interpretación.

El banquete eucarístico concede al que a él se acerca participación en el cuerpo y la sangre de Jesús, dándole así vida sobrenatural, fuerzas divinas. Es, pues, un sacramento. No es sólo una celebración conmemorativa de la muerte redentora de Jesús, sino también su actualización real y perpetua. En esto reside el verdadero motivo de que su repetición para siempre corresponde realmente a la voluntad de Jesús y de que la orden de su repetición, que falta en Marcos y Mateo, no ha surgido de una falsa interpretación de la Iglesia primitiva.

Un carácter especial recibe además el banquete eucarístico porque la sangre de Jesús, que en él se toma, es «sangre de la alianza» y «derramada por muchos». Este pensamiento se encuentra en las dos ramas del relato eucarístico. Por esto no puede ni haber surgido en

29 Cf. Lev 3,17; 17,10ss; Act 15,20

el cristianismo helenístico, ni ser una creación de la comunidad primitiva judeocristiana. Con ello, Jesús compara su sangre, que iba a ser derramada al día siguiente en la cruz, a la sangre de los sacrificios vertida en el pacto de la alianza del Sinaí, con una mitad de la cual roció Moisés al pueblo. Por su muerte queda pactada una nueva alianza [30], aquella alianza escatológica que Dios había prometido por Jeremías (31,31ss) y en la cual no fue acogido ya un solo pueblo, sino «muchos», todo el género humano. Cristo es el nuevo cordero pascual [31], por lo que la última cena es también la «plenitud» de la cena pascual del AT y la conmemoración de la realidad de la redención, es también el verdadero maná, el verdadero pan del cielo [32], es el cumplimiento de la promesa de la nueva alianza (Jer 31,31ss) y de la profecía del siervo sufriente de Yahveh, que da su vida por «muchos» en sustitución de ellos (Is 53,12).

Lo mismo que en la cena pascual del AT, tampoco en la cena del Señor del NT se conmemora simplemente el suceso de la redención y se recuerda la muerte del Señor hasta su nueva venida (1Cor 11,26), sino que la cena del Señor es también anticipación del festín futuro, del festín mesiánico en el reino de Dios (Mc 14,25), y no el sentido de que en la celebración de la eucaristía se avive simplemente la esperanza en la nueva venida del Señor y en el reino futuro. Como celebración de la verdadera presencia de Cristo encierra ya, en cierto sentido, el cumplimiento de esta espera escatológica. «Quien en ella participa, se sienta ya a la mesa del Señor, cuyo huésped será una vez en el reino de Dios. El mismo Señor, cuya venida gloriosa se suplicaba en la oración eucarística [33], está ya presente en la fiesta misma de la eucaristía» (Sasse).

*La fecha de la última cena y de la muerte de Jesús.*

Que Jesús murió en viernes consta por el testimonio unánime de los evangelios [34]. Se ha discutido, en cambio, desde antiguo hasta

30. Lc 22,20; 1Cor 11,25. 31. Cf Jn 19.36; 1Cor 5,7.
32. Jn 6.31ss; 1Cor 10,1ss
33. Cf 1Cor 16,22; *Doctrina de los doce apóstoles* 10,6.
34 Mc 15,42; Jn 19,31.

nuestros días, si el viernes santo fue el 14 ó el 15 del mes de nisán (que corresponde aproximadamente a nuestro marzo-abril). En este punto parece existir no sólo una contradicción entre los sinópticos y Juan, sino también entre diversos datos de los sinópticos mismos. En relación con la disputa sobre le fecha exacta de la muerte de Jesús, se separan también las opiniones sobre si la última cena fue una cena pascual o sólo una fiesta de despedida, o si Jesús anticipó, en un día, la cena de la pascua. Este problema, de si la última cena fue una cena pascual o no, es precisamente un punto esencial en la disputa sobre la fecha exacta de la muerte de Jesús.

Según los sinópticos [35], Jesús celebró la cena pascual judía ritual, y en el día prescrito [36], esto es, en el 15 de nisán (que, según el cómputo judío, comenzaba con la noche de la víspera) y murió en la tarde de este mismo día. Según Jn 18,28, los miembros del sanedrín no entraron durante el proceso de Jesús en el pretorio de Pilato «para no contaminarse (por haber pisado una casa pagana) y poder comer así el cordero pascual». Según esto parece que ellos — y los demás judíos — debieron de celebrar la pascua la noche después de la muerte de Jesús. En tal caso, el día de la muerte de Jesús fue el 14 de nisán. Tampoco dice Juan nada de que la última cena fuera una cena pascual. Según Jn 13,28s, los discípulos presentes en la última cena entendieron las palabras de Jesús a Judas «lo que piensas hacer, hazlo más aprisa» como que Judas, por ser el administrador de la caja común, tenía aún que hacer algunas compras para la fiesta. Según Jn 19,14, cuando Pilato presentó a Jesús delante del pueblo era «el día de la preparación para la pascua». Y en fin, Jesús es para Juan (19,36) el verdadero cordero pascual, designación que parece cuadrar de la mejor manera, si Jesús sufrió la muerte a la misma hora en que eran sacrificados en el templo los corderos de la pascua la tarde del 14 de nisán.

También diferentes datos de los otros evangelistas [37] parecen ha-

35 Cf. Mc 14,12-16; Lc 22,15.

36. Cf. Éx 12,6; Núm 9,11.

37. La salida de Jesús fuera de la ciudad en dirección a Getsemaní (Mc 14,26), el hecho de que llevaban armas algunos de los discípulos (Lc 22, 38; Mc 14,47) y los esbirros (Mc 14,43).

blar en favor de que el día de la muerte de Jesús no fue el 15 de nisán, el día de la fiesta principal de la semana de la pascua, sino un día de trabajo. Simón de Cirene, parece (según Mc 15,21) volver del *trabajo* en el campo. José de Arimatea (Mc 15,46) y Nicodemo (Jn 19,39) hacen compras el viernes santo y las piadosas mujeres preparan (según Lc 23,56) aromas para ungir el cadáver de Jesús. Pero sobre todo parece ser el proceso de Jesús una violación única del precepto judío del descanso festivo, si el viernes santo fue el 15 de nisán. Tampoco queda absolutamente claro en el relato de los sinópticos sobre la última cena, que fuera ésta una cena pascual.

Algunos escritores cristianos antiguos eran de la opinión de que la última cena no fue una cena pascual, y la Iglesia de Asia Menor celebró la recordación de la muerte de Jesús el 14 de nisán, hasta que el papa Víctor dio su fallo en la discusión de la fiesta de la pascua (196). A esto se puede aún añadir el testimonio de una *baraita* del *Talmud bab.* Sanh. 43*a*, según la cual «Ješu» fue colgado «la víspera de la pascua, por haber practicado la magia y haber seducido y desviado a Israel». Pero este texto, a pesar de remontarse al siglo II, no puede apenas ser valorado como testimonio histórico (J. Z. Lauterbach).

De todo lo dicho se explica la división de opiniones que entre los especialistas reina hasta nuestros días sobre el problema, así como el hecho de que no pocos modernos investigadores, que por lo demás no tienen en demasiado aprecio o incluso niegan en absoluto el valor histórico del cuarto evangelio, quieran dar en este punto excepcionalmente la razón a Juan, en contra de los sinópticos.

Que, según los sinópticos, la última cena fue realmente una cena pascual no puede ponerse en duda basándose en Mc 14,12-16 par. El relato sobre el desarrollo de la cena menciona sólo los elementos que eran aún importantes para la comunidad primitiva, pero hace referencia también, por ejemplo, a que los participantes tomaran la comida *echados*, lo cual no era usual en las comidas corrientes, y el himno que puso fin a la cena (Mc 14,26) puede ser el pequeño *hallel*, usual sólo al término de la cena de la pascua, pero no al fin de las comidas corrientes. Es, pues, infundada la afirmación de investigadores modernos, según la cual sólo el relato sinóptico sobre la *prepa-*

*ración* de la última cena (Mc 14,12-16 par), pero no la descripción de la cena misma, caracterizan a ésta como cena pascual, siendo así contradictorio el relato sinóptico, puesto que estarían entremezcladas en él dos ramas de la tradición, distintas por su origen y contradictorias entre sí.

En contra de esto hay que hacer notar, en primer lugar, que es en principio muy improbable que Marcos, y con él también Mateo y Lucas, hubieran procedido tan mecánica e irreflexivamente y no hubieran reparado en absoluto en la contradicción como tal. Porque también la frase de Mc 14,26, que cierra el relato sobre la última cena, confirma de nuevo el dato de los v. 12-16. Tampoco Lc 22,15s puede ser interpretado como si el tercer evangelista hubiera conocido junto al relato de Marcos otra tradición, según la cual Jesús no hubiera celebrado en absoluto la cena pascual y hubiera expresado su sentimiento por no poderla celebrar más con sus discípulos. Pablo llama a Cristo el nuevo cordero pascual (1 Cor 5,7) y al referirse a la institución de la eucaristía (1 Cor 11,23), basándose en la tradición recibida del Señor, habla de «la noche en que había de ser entregado», pero sin decir que ello tuvo lugar en la celebración de la cena de la pascua. Pero tampoco puede sacarse de ahí ningún argumento decisivo contra la exactitud del relato sinóptico, puesto que Pablo no tenía motivo alguno para hablar de la pascua judía en aquella ocasión. Si se quisiera dar la razón a la cronología de Juan, y se renunciara al mismo tiempo a todos los malogrados intentos de conciliación entre las dos formas de la tradición, se seguiría de ello la absoluta ahistoricidad del relato sinóptico sobre los preparativos de la pascua y sobre la correspondiente orden de Jesús.

El hecho de que en el relato mismo sobre la última cena no queda ésta caracterizada como cena pascual, de que no se encuentren en ella los elementos de la liturgia de la pascua judía y, sobre todo, de que no se hable en absoluto de que se tomara el cordero pascual y las hierbas amargas, deja de ser un problema, si se piensa en la importancia que la celebración de la eucaristía tuvo en la vida de la comunidad cristiana primitiva y si se admite que también los relatos de los evangelistas están moldeados a la vista de la continua repetición de la celebración eucarística en el culto de la comunidad. Para ésta había

perdido toda su importancia lo que en la última cena era simplemente judío, por lo que pudo, o mejor tuvo que ser eliminado todo el ritual de la pascua, y tanto más porque la eucaristía no fue celebrada sólo una vez al año, sino muchas veces, quizá todos los domingos. Por otra parte, el relato sinóptico de la última cena no contiene tampoco ningún rasgo que hable en contra de su carácter pascual.

En Mc 14,22 par se dice que Jesús tomó el pan (y no pan no fermentado), pero también hay que hacer constar que la palabra «pan», tanto en el AT como en la *Mišná*, puede designar frecuentemente también pan no fermentado, lo mismo que sucede en Lc 24,30.35, donde se narra un episodio sucedido en la semana de los ázimos. «Tanto más digna de crédito es, por otra parte, la narración de los sinópticos, según la cual la institución de la eucaristía tuvo lugar en una cena pascual. Porque no hubieran tenido ocasión para establecer esta relación, si no estuviera basada en una tradición histórica segura» (Gewiess). Por eso el relato sinóptico, según el cual la última cena fue una cena pascual, y el día de la muerte de Jesús el 15 de nisán, es el que merece nuestra confianza. No es éste sólo el relato más antiguo, sino también —circunstancia que no se da en el relato de Juan— está libre de toda tendencia teológica o apologética.

A esto se añade también que en Juan, por muy consecuentemente que éste procure no designar de manera expresa la última cena como una cena pascual, no faltan, con todo, alusiones que indican que en realidad lo era. También según él, Jesús se *echa* o *reclina* para la cena [38]. De importancia especial es Jn 19,38, pasaje según el cual resultaría que dos miembros del sanedrín se hubieran imposibilitado de comer la pascua la noche del viernes santo por sus atenciones con el cadáver de Jesús, y a pesar de no ser sus parientes, a los cuales correspondía en realidad el cuidado del cadáver.

Las supuestas violaciones del descanso festivo por el proceso de Jesús, no existen en absoluto, porque «el momento lo exigía». Tampoco era el precepto de descanso en el 15 de nisán como día festivo tan estricto como el de un sábado cualquiera. Además en el proceso

38. Cf. Jn 13,12: ἀνέπεσεν: literalmente «se hubo reclinado» o «echado»; Jn 13,23.

de Jesús los verdaderos actores fueron los sumos sacerdotes saduceos, quienes no tomaban con la misma pedante severidad farisea el mandato de descanso sabático o festivo. Y la decisión del sanedrín de no apresar y matar a Jesús «en la fiesta» (Mc 14,2), no estaba provocada por la prescripción del descanso festivo, sino por el miedo a una revuelta del pueblo, que hubiera además existido también para el 14 de nisán. De las demás contravenciones de la ordenación del día festivo, no tienen importancia la ida de Jesús a Getsemaní, ni el que llevaran armas; porque Jesús no salió con ello del dominio que en la noche de la pascua estaba considerado como perteneciente a la ciudad misma [39], y según el *halaka* antiguo en vigor entonces, las armas podían ser llevadas también en sábado y en día de fiesta.

Los diversos intentos de conciliar la datación de los tres sinópticos con la de Juan por medio de «hipótesis de desplazamiento», son insostenibles. La suposición de que Jesús, por iniciativa suya, hubiera celebrado la pascua con un día de anticipación, porque sabía que para el tiempo de la cena pascual prescrita habría sufrido ya la muerte, está en contradicción con la precisa datación de Mc 14,12. Además tal anticipación «privada» de la pascua resultaba imposible, por el motivo de que la pascua estaba unida por la ley a un día determinado del mes y como sacrificio debía ser sacrificada en el templo en presencia de un sacerdote.

Igualmente infundada es la hipótesis de que en la época de Jesús, por el gran número de participantes en la fiesta y de los corderos necesarios para ella, se hubiera distribuido en dos días el sacrificio de los corderos y la celebración de la pascua misma. Aun en el caso de que el sacrificio de los corderos hubiera tenido ya lugar un día antes de la pascua — lo cual es desde luego una hipótesis absolutamente infundada, porque desde el siglo II a.C. el sacrificio de los corderos empezaba poco después del mediodía (a partir de las 2) — no hubiera sido ello un motivo para permitir a una parte de los participantes en la fiesta su celebración el día antes de la fecha legal.

Una suposición sumamente improbable es, en fin, la hipótesis de que en el círculo sacerdotal, que establecía el calendario de las

39. Cf. com. a Mc 14,26.

fiestas, hubiera existido diversidad de opiniones sobre la cuenta de los días del mes. Con esto, un solo y mismo día hubiera sido considerado por unos como una gran fiesta y por otros como día de trabajo, y además hubiera quedado trastornada la celebración de la fiesta con sus sacrificios legales.

La solución del problema tiene, pues, que buscarse por otros derroteros. Hay que partir del personal carácter teológico de la exposición de Juan, quien coincide con los otros tres evangelistas en su relato del anuncio de la traición de Judas y la negación de Pedro en la última cena de Jesús y en la marcha inmediata de Jesús a Getsemaní después de la cena. Lo que en su relato sorprende, sobre todo, es su silencio absoluto sobre lo que fue el verdadero centro de la última cena, la institución de la eucaristía. Pero sobre la historicidad del relato sinóptico sobre la última cena y sobre la institución de la eucaristía, que durante ella tuvo lugar, lo mismo que sobre que Juan conocía estos hechos como tales, no puede haber ninguna duda razonable. De lo cual se sigue, de manera inevitable, que Juan ha pasado por alto *intencionadamente* la institución de la eucaristía. Como sustituto ofrece en el capítulo 6 un relato sobre la promesa de su institución. Si Juan, a pesar de dar cuenta de la última cena de Jesús, no dice nada precisamente de la eucaristía, nos vemos obligados a ver en este hecho sumamente extraño una señal de que Juan no quiso mencionar la eucaristía en su relación histórica con la pascua judía. A esto se añaden todavía otros dos rasgos característicos del cuarto Evangelio. Salta a la vista la distancia que separa el cuarto Evangelio y el judaísmo. Para él, los judíos son, evidentemente, algo sobrepasado ya en su tiempo. Los «judíos» son, para él y sus lectores, un pueblo extraño [40], el prototipo de la incredulidad, del mundo infiel, que rechaza y persigue al enviado de Dios. Lo fundamental además para Juan es destacar el sentido teológico de la muerte de Jesús. Juan quiere, lo mismo que Pablo antes de él (cf. 1Cor 5,7), ofrecer a Jesús como verdadero cordero pascual, el cordero pascual de la nueva alianza. Esta idea destaca con la mayor claridad en 19,36, donde refiere expresamente a Cristo una determinación de la ley del AT

40. Cf. Jn 2,6.13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 19,42.

referida de manera precisa y exclusiva al cordero pascual (Éx 12,46) sobre la prohibición de romperle ningún hueso. A partir de esta evidentísima tendencia del cuarto Evangelio puede y tiene que comprenderse también que según él, el cordero de Dios (1,29) fuera sacrificado precisamente *en la tarde anterior a la fiesta de la pascua y no en la fiesta de la pascua misma*, esto es, en la hora en que en el templo judío eran sacrificados los corderos pascuales, pertenecientes a un orden de cosas que quedaba ya superado desde aquel momento mismo. No es, pues, un conocimiento histórico más exacto el que hace a Juan corregir el relato sinóptico anterior sobre la fecha de la muerte de Jesús, sino que su exposición está determinada por un motivo expresa y exclusivamente teológico [41].

## Hacia el monte de los Olivos. Predicción de las negaciones de Pedro 14,26-31 (= Mt 26,30-35; Lc 22,39.31-34; Jn 13,36-38)

[26] *Y cantado el himno, salieron hacia el monte de los Olivos.*
[27] *Díceles entonces Jesús: «Todos quedaréis escandalizados, porque escrito está:* Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas (Zac 13,7).
[28] *Pero, después que yo resucite, iré antes que vosotros a Galilea.»*
[29] *Pedro le dijo entonces: «Aunque todos se escandalicen, sin embargo yo no.»* [30] *Dícele entonces Jesús: «En verdad te digo que hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante por segunda vez, tres veces me habrás negado tú.»* [31] *Pero él insistía con más decisión: «Aunque tenga que morir contigo, jamás te negaré.» Y de la misma manera hablaban todos.*

La cena pascual judía terminaba con la segunda parte del pe- **26s**
queño *hallel* (Sal 115-118). Jesús se dirige a continuación al monte de los Olivos, situado al este de Jerusalén y separado de la colina del templo por el profundo valle del Cedrón (cf. Jn 18,1). La prescripción de Éx 12,22, según la cual nadie podía abandonar la casa la

41. Cf. además, sobre todo el problema en general, el exc. en Jn 13, 21-30. Sobre el *año de la muerte* de Jesús, véase com. a Lc 3,1.

noche de la pascua, era válida sólo para la pascua de la salida de Egipto. Después se interpretaba este precepto en el sentido de que nadie podía salir de Jerusalén en esta noche y como no todos los numerosos peregrinos forasteros podían encontrar en la ciudad misma un sitio para pernoctar, se extendían por aquella noche los límites de la ciudad, contando como parte de ella todos los lugares situados entre Jerusalén y Betfagé, en el monte de los Olivos. Jesús no viola, pues, un precepto de la *halaka* al dirigirse entonces al monte de los Olivos. De camino hacia allí predice a los discípulos la dura sacudida a que en aquella noche misma se verá sometida su fe. Lucas y Juan ofrecen esta predicción todavía en la sala de la cena. Pero el orden que da Marcos es el que seguramente corresponde al desarrollo histórico. En los discípulos van a cumplirse las palabras del profeta Zacarías. Cuando sus enemigos echen mano sobre él se apoderará de ellos el miedo y se dispersarán como rebaño de ovejas sin pastor. Pero su caída no consiste propiamente en esta huida, sino que su fe en la mesianidad de Jesús será sometida por los acontecimientos que en aquella noche van a dar comienzo a una prueba a cuya altura no se encuentran (cf. Lc 24,19-24). El escándalo de la cruz, de la humillación y la debilidad extremas, que dan la figura de un Mesías tan «amesiánico» y cuya comprensión no habían podido alcanzar por entonces [42], va a manifestarse en aquella noche en toda su magnitud.

**28** Pero Jesús mismo va a superar también esta durísima crisis de sus discípulos: después de su resurrección irá ante ellos a Galilea, como el pastor ante su rebaño, y los reunirá de nuevo; con esto los exhorta al mismo tiempo a seguirle hacia allí. Esta promesa no puede ser entendida — como se ve por 16,7, donde se hace referencia expresa a ella — en el sentido de que Jesús reunirá los discípulos en *Judea,* esto es, se presentará a ellos en esta región, para marchar luego *en cabeza,* como el pastor ante su rebaño, hacia Galilea. Aunque el v. 29 enlaza directamente con el 27, el v. 28 no puede ser considerado como una interpolación, porque guarda también relación normal con el 27.

---

42. Cf. Mc 8,32s; 9,32.

Toda la personalidad de Pedro se pone de manifiesto en su indig- **29**
nada réplica a la predicción de Jesús. Pedro cree estar tan seguro de su fidelidad hacia su Maestro, que no puede admitirle aquella predicción tan precisa y apoyada además por una frase de la Escritura. Apenas se da cuenta de que su precipitada réplica, surgida de su fiel y adicto corazón, contra las palabras de Jesús, es en realidad sólo osadía y falta de fe.

Estas palabras suyas le valen todavía la predicción de que él **30**
precisamente y antes del fin de aquella noche misma, renegará, al menos exteriormente, de su Maestro.

Esta nueva predicción le provoca a una verdadera protesta. **31**
Tampoco es él el único en pensar así. Todos los demás se sienten igualmente seguros de su fidelidad hacia Jesús.

## Jesús en Getsemaní
## 14,32-42 (= Mt 26,36-46; Lc 22,40-46; cf. Jn 18,1)

32 *Van, pues, a una finca llamada Getsemaní, y dice a sus discípulos: «Sentaos aquí mientras yo voy a orar.»* 33 *Luego toma consigo*
*a Pedro, a Santiago y a Juan, y comenzó a sentir terror y angustia;*
34 *y les dice: «Mi alma está triste hasta la muerte; quedaos aquí y es-*
*tad en vela.»* 35 *Y después de adelantarse un poco, cayó por tierra y*
*estuvo rogando que, si era posible, se alejara de él aquella hora.* 36 *Y*
*decía: «Abbá! ¡Padre, todo te es posible: aparta de mí este cáliz! Pero*
*hágase, no lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.»* 37 *Vuelve luego*
*y los encuentra durmiendo; y dice a Pedro: «Simón, ¿estás durmien-*
*do? ¿No pudiste velar una sola hora?* 38 *Velad y orad, para que no*
*entréis en tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es débil.»*
39 *De nuevo se alejó y oró repitiendo las mismas palabras.* 40 *Cuando*
*volvió otra vez, los encontró también durmiendo, pues sus ojos es-*
*taban cargados; y ellos no sabían qué responderle.* 41 *Vuelve por*
*tercera vez y les dice: «¡Ya podéis dormir y descansar! ¡Se terminó!*
*Llegó la hora; ya el Hijo del hombre va a ser entregado en las ma-*
*nos de los pecadores.* 42 *Levantaos, vamos; ya el que me va a entre-*
*gar está aquí.»*

32 El lugar al que Jesús, según su costumbre [43], se dirige, por lo que le era conocido también a Judas, lleva el nombre de Getsemaní (= «prensa de aceite»). La tradición cristiana tardía ha intentado determinar aún más exactamente el lugar en que Jesús dio comienzo a su pasión (al pie del monte de los Olivos, junto al valle del Cedrón; allí fue edificada, después del siglo IV, la iglesia de la agonía). Jesús había tomado consigo a sus discípulos. Pero en aquel momento quiere estar solo.

33 Sólo los tres íntimos, a quienes llevó como testigos en el monte de la transfiguración (9,2s), van a serlo también de la lucha interior que va a dar comienzo. Pero el papel que desempeñan aquí es aún menos honroso que entonces; porque se manifiestan en absoluto incapaces de comprender la significación y la gravedad del momento. Ha llegado la hora de la pasión, largo tiempo atrás predicha y presente ya de continuo en el espíritu de Jesús. Jesús lo sabe claramente y este conocimiento le produce una profunda conmoción interior. La naturaleza humana de Jesús se rebela contra el terrible destino decretado por el Padre.

34 La angustia interior que se apodera de él le lleva a comunicársela a los tres discípulos con unas palabras del salmista. «Hasta la muerte» da a entender el mayor grado posible de tristeza, una congoja tan profunda, que el corazón quisiera romperse. El saber a los discípulos junto a él, le proporciona cierto consuelo. Por eso ha tomado a los tres consigo. Los tres discípulos deben velar allí donde están y ser testigos de su angustia.

35 Jesús se adelanta aún un corto trecho. Jesús quiere estar solo en su agonía y, no obstante, tener a los discípulos cerca. Entonces cae al suelo en ferviente oración. Su queja revela la autenticidad y la profundidad de su dolor, su oración el sometimiento a la voluntad del Padre. No es oración del desesperado que se derrumba ante el peso del dolor. Los evangelios hablan repetidamente de la oración de Jesús, pero sólo en esta ocasión dan cuenta también de su postura corporal en ella. Jesús asedia la bondad de su Padre, a quien todo le es posible, para que le perdone el terrible cáliz del dolor que le

43 Cf. Lc 22,39, Jn 18,2

espera En el AT el cáliz es siempre imagen de la ira divina que hace caer el dolor sobre los *pecadores* [44], por lo que en el empleo de esta imagen en nuestro pasaje, va contenida la idea de que el padecimiento impuesto por Dios a Jesús es un dolor expiatorio por los pecados [45]. Jesús sabe que no es en realidad la voluntad humana, sino su Padre celestial quien le ofrece a beber el cáliz del dolor y, a pesar de ello, le ruega que se lo retire. Y lo hace a pesar de haber hablado en la última cena del valor salvador de su muerte y de su necesidad para la redención. Pero su voluntad se mantiene aun así subordinada a la del Padre, «obediente hasta la muerte» (Flp 2,8), en exacta correspondencia con la actitud que había determinado toda su anterior actividad mesiánica [46] y en consonancia también con lo que enseñó a sus discípulos a pedir en la oración (cf. Mt 6,10).

Una hora entera ha durado este primer acto de la oración de **37** Jesús. Su inquietud interior le lleva a volverse a los tres discípulos y así, después, otras dos veces más. Pero los discípulos se han quedado, entre tanto, dormidos y no pueden tampoco después sustraerse al sueño. Jesús no encuentra, pues, en su cercanía ningún consuelo, sino que está totalmente solo en su extrema angustia. Pedro, tan seguro de sí mismo un momento atrás, tiene que recibir por ello el reproche de Jesús.

Esta exhortación a la vigilancia (que aquí no significa como en **38** el v. 34 velar simplemente, sino que tiene que ser entendida literal y espiritualmente al mismo tiempo) y a la oración, y su motivación son, desde luego, de validez general, pero tienen también su significación inmediata para la situación en que los discípulos se encuentran, en peligro de un total desconcierto y de infidelidad a Jesús. Su voluntad es buena (cf. v. 31), pero su debilidad humana puede hacerles caer. El «escándalo de la cruz» comienza ahora a actuar en ellos con una magnitud y un peso terribles. Más difícilmente que la exhortación a la vigilancia y a la oración parece avenirse con el contexto su motivación en el v. 38. ¿Puede Jesús decir a sus discípulos, dormidos e inconscientes por el sueño, que su espí-

44 Cf com a Mc 10,38
45 Cf com a Mc 10,45
46 Cf com a Mc 1,38.

ritu está pronto? La frase pretende determinar la actitud de los discípulos en general, no la de aquella situación a cuya altura no se encuentran. Sólo en apariencia tiene además resonancias paulinas; porque el espíritu no es el Espíritu divino, como por lo general en Pablo, y tanto menos tiene aquí la palabra carne el sentido especial que con frecuencia tiene en él [47]. La carne es aquí algo que debe y también puede ser superado. El espíritu pronto tiene que arrancar de la carne la rectitud en el obrar.

**39s** Mientras la angustia de Jesús dura y continúa su ruego de que le sea retirado el cáliz del dolor, los discípulos no son capaces de resistir al sueño.

**41a** Las palabras de Jesús después de su tercera oración (que Marcos sólo supone), no hay que entenderlas como una pregunta, sino más bien como una ironía o como una expresión de conformidad.

**41b-42** Jesús está ya totalmente conforme y mira sin vacilación al momento inmediato de su prendimiento. Jesús no se entrega involuntariamente a su destino, sino que quiere dar consumación a su misión como Hijo del hombre, esto es, como siervo sufriente de Dios. Tras el desdichado que ya está allí para entregarle, hay alguien más, cuyo decreto tiene que cumplirse. Él es quien le entrega «en manos de los pecadores» [48]. Los «pecadores» no son los paganos, esto es, los romanos, sino los enemigos de Jesús, cuya acción queda así designada como pecado.

*La agonía de Jesús en Getsemaní.*

Nunca en los evangelios aparece Jesús más humano que en esta ocasión, por lo que no puede extrañar que los antiguos adversarios paganos del cristianismo, como Celso [49] y el emperador Juliano, llamaran la atención sobre el contraste existente entre el Jesús tembloroso y vacilante de esta escena (que según Lc 22,43 necesitó de la confortación de un ángel) y el taumaturgo revelando su poder

47. Cf. el exc. después de Rom 8,11.
48. Cf. Sal 71(70)4; 82(81)4; cf. com. a Mc 9,31.
49. Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* II, 24.

divino de los capítulos anteriores. Pero también los apologetas de los evangelios del cristianismo antiguo sintieron como un problema este contraste entre este abandono y el poder de milagros, y declararon, con pocas excepciones, no auténtica la agonía de Jesús en Getsemaní. Veían en ello un ardid por el que Jesús habría querido burlar al Leviatán infernal, a quien los anteriores milagros y la voz celestial en el Jordán tendrían ya perplejo, para conseguir con su colaboración el término de la obra redentora.

Pero, puesto que del sufrimiento interior de Jesús puede dudarse tanto menos que del sufrimiento físico que a continuación siguió, sólo dos problemas están para nosotros faltos de solución: 1.° Qué fue lo que llevó a Jesús a este estado de angustia; 2.° Cómo puede unirse el ruego de que se apartara de él el cáliz del dolor, con su clara conciencia de que tenía que padecer [50]. Según los datos precisos de los evangelistas, Jesús no cayó en tal estado de tristeza por el pensamiento de la traición de Judas, o del peso de los pecados de toda la humanidad que había cargado sobre él (2Cor 5,21), o de aquellos hombres que se perderían a pesar de su pasión, sino por la idea de la crucifixión que le esperaba. Y el hecho de que pide que se aparte de él el sufrimiento que le está destinado, se explica psicológicamente por la rebelión de su naturaleza auténticamente humana contra el exceso de dolor de él exigido y que le arranca el ruego de su supresión. Su dolor se ha hecho completo precisamente cuando su miedo ante el sufrimiento físico ha invadido también de la manera más violenta el interior de su psiquismo. Jesús se ha sabido atado durante toda su vida terrenal a la voluntad de su Padre [51]; pero aquí es cuando su voluntad humana ha cumplido el más alto y más difícil acto de obediencia (cf. Heb 5,8).

Precisamente por su desavenencia con las predicciones de la pasión anteriores y con la conciencia de Jesús de ser el siervo de Dios que entrega voluntariamente su vida por todos (10,45), no es imaginable la escena de Getsemaní, que muestra también a los discípulos en una luz muy desfavorable, como una creación legendaria

50. Mc 8,31; 9, 12.
51. Cf. p. 236.

tardía; con esto solamente queda asegurada ya su historicidad, aun en el caso de que nos faltara toda posibilidad de explicar el origen del relato evangélico. Desde luego que se puede decir que los dormidos discípulos no fueron testigos del suceso. Pero los discípulos no dormían aún, cuando Jesús se vio invadido por el primer momento de su terrible angustia y alejándose un poco de ellos dio comienzo a su oración. La oración segunda y tercera, de las que Marcos no da el contenido específico o ninguno en absoluto, pueden ser una estilización posterior.

## Prendimiento de Jesús
## 14,43-52 (= Mt 26,47-56; Lc 22,47-53; Jn 18,2-11)

*43 Y en aquel momento, mientras todavía estaba él hablando, se*
*presenta Judas, uno de los doce, acompañado de un tropel de gente*
*con espadas y palos, de parte de los sumos sacerdotes, de los escribas*
*y de los ancianos. 44 El que lo iba a entregar les había dado una con-*
*traseña, diciendo: «Aquel a quien yo bese, ése es; detenedlo y llevad-*
*lo bien seguro.» 45 Y apenas llegado, en seguida se acerca a él y le*
*dice:* «¡Rabbí!» *Y lo besó. 46 Ellos entonces le echaron mano y lo*
*prendieron. 47 Pero uno de los presentes desenvainando su espada,*
*hirió al criado del sumo sacerdote y le cortó la oreja. 48 Entonces*
*Jesús les dirigió la palabra diciendo: «¿Como a un ladrón habéis*
*salido con espadas y palos a prenderme? 49 Día tras día estaba yo de-*
*lante de vosotros en el templo predicando, y no me detuvisteis; pero*
*esto es para que se cumplan las Escrituras.» 50 Entonces lo abando-*
*naron todos y salieron huyendo. 51 Un joven, envuelto en una sábana*
*sobre el cuerpo desnudo, iba siguiéndolo; ellos le echan mano; 52 pero*
*él, dejando la sábana, se escapó desnudo.*

**43** Judas, «uno de los doce» (cf. 14,10), se ha dirigido entre tanto al sanedrín para dar término a su traición. El tropel a cuya cabeza va no estuvo compuesto seguramente de parte de la guardia del templo, sino de otros cuerpos de policía dependientes del sanedrín (sólo Jn 18,3.12 menciona la presencia de soldados romanos).

Para no descubrirse a sí mismo en su traición, ha convenido **44**
Judas un signo con la tropa que le sigue, por el que podrán reco- **45**
nocer a Jesús, abusando con este fin del beso de salutación usual entre los pueblos orientales (cf. Lc 7,45). Con ello da por terminada su misión.

El prendimiento de Jesús, único a quien se busca, se lleva a cabo **46**
sin resistencia alguna.

El intento de resistencia de uno de los discípulos (Pedro, según **47**
Jn 18,10), que lleva una espada (cf. Lc 22,38), tiene de antemano más buena voluntad que probabilidades de éxito.

Jesús hace constar la amarga ironía de las circunstancias de su **48s**
prendimiento. Pero tiene que suceder así, es la voluntad de Dios expresa en las Escrituras. Sus palabras no van en realidad dirigidas a los presentes, sino a quienes los envían, a los miembros del sanedrín (cf. la corrección de Lc 22,52). Los discípulos ven que todo está perdido y se dan a la fuga.

La predicción de 14,27 empieza a encontrar su cumplimiento. **50**

Sólo un joven que no pertenece a su círculo y que según parece **51s**
se había dado ya al descanso, habiéndose dirigido después hacia aquel lugar, estuvo a punto de ser apresado. Sólo su improvisado vestido le salva, dejándolo en manos de sus perseguidores. La opinión de que esta anónima figura no sea sino el evangelista Marcos, explicaría bien la mención del episodio sin significación alguna por lo demás para los fines del evangelio. Su supresión es también fácilmente comprensible en Mateo y Lucas. Pero tal suposición no pasa, sin embargo, de ser una simple hipótesis.

## Jesús ante el sanedrín
## 14,53-65 (= Mt 26,57-68; Lc 22,54s.63-65.67-71)

[53] *Condujeron entonces a Jesús a casa del sumo sacerdote, y allí*
*se reúnen todos los pontífices y los ancianos y los escribas.* [54] *Pedro*
*lo iba siguiendo de lejos hasta dentro del patio del sumo sacerdote,*
*donde se quedó sentado con los criados, calentándose a la lumbre.*
[55] *Entre tanto, los sumos sacerdotes y todo el sanedrín andaban*

*buscando algún testimonio contra Jesús para darle muerte, pero*
*no lo encontraban;* [56] *porque, aunque muchos testificaban falsa-*
*mente contra él así:* [58] *«Nosotros le hemos oído decir: "Yo destruiré*
*este templo, hecho por mano de hombres, y en tres días construiré*
*otro, no hecho por manos humanas."»* [59] *Pero ni aun así estaban de*
*acuerdo sus testimonios.* [60] *Entonces el sumo sacerdote se levantó*
*ante la asamblea y preguntó a Jesús: «¿No respondes nada? ¿Qué*
*es lo que éstos testifican contra ti?»* [61] *Pero él callaba y no respondía*
*nada. De nuevo el sumo sacerdote le pregunta y le dice: «¿Eres tú*
*el Mesías, el Hijo del Bendito?»* [62] *Jesús respondió: «Tú lo has dicho,*
*y veréis* al Hijo del hombre sentado a la diestra (Sal 110[109]1) de
la Omnipotencia y viniendo entre las nubes del cielo» (Dan 7,13).
[63] *Entonces el sumo sacerdote, rasgando sus vestiduras, exclama:*
*«¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?* [64] *Acabáis de oír la blasfe-*
*mia. ¿Qué os parece?» Todos ellos sentenciaron que era reo de*
*muerte.*

[65] *Entonces algunos se pusieron a escupirle y, tapándole la cara,*
*a darle puñetazos, mientras le decían: «¡Adivina, tú, profeta!»*
*Y los criados la emprendieron con él a bofetadas.*

El presente pasaje está narrado en tono claramente más descolorido que la anterior escena del prendimiento. Ningún discípulo de Jesús estuvo allí como testigo de vista o de oído, lo cual no excluye, sin embargo, la historicidad del relato. Según Jn 18,2-14. 19-24, se llevó a Jesús, después de su prendimiento, en primer lugar al sumo sacerdote anterior, Anás, y sólo después a Caifás, a quien como sumo sacerdote en ejercicio de su cargo y presidente del sanedrín correspondía la presidencia del proceso de Jesús. Los sinópticos no dicen nada del interrogatorio preliminar ante Anás, sino que dan cuenta, en seguida, del juicio mismo de Jesús ante el sanedrín [52], que, por la gran urgencia del caso, se ha reunido rápidamente. Judas había puesto a Jesús en sus manos en un momento en que, en contra de su plan originario (cf. 14,2), se veían obligados a sentenciar precisamente en la fiesta de la pascua. Por el peligro

52. Cf. com a Act 4,5.

de una revuelta por parte de los seguidores de Jesús tenía que ser llevado a cabo el proceso con la mayor rapidez posible.

«Porque el momento lo exigía», tuvo lugar la sesión siendo toda- 53
vía de noche. No se sabe exactamente, aparte de esto, por qué motivo se eligió como lugar para el proceso el palacio del sumo sacerdote, en vez del local del sanedrín, habitual para los judíos, sobre cuya situación exacta encontramos en la tradición judía tres datos distintos y contradictorios entre sí.

Pedro sigue, a cierta distancia, la comitiva que conduce a Jesús 54
a casa de Caifás, manifestando así su fidelidad inalterada aún hacia su Maestro. Según Jn 18,10, fue también él de quien partió el intento de resistencia cuando el prendimiento de Jesús. Pero al sentarse al fuego con los servidores que esperan en el atrio, para protegerse del frío de la noche, se pone en el peligro que le va a llevar a su grave caída.

Para el enjuiciamiento legal de un reo de muerte se necesitaba, 55
al menos, la presencia de veintitrés jueces. El tratado *Sanhedrín*, de la *Mišná*, que se refiere al procedimiento judicial, procede de una época en que no existía ya hacía tiempo el antiguo sanedrín, y describe, por tanto, al menos en una parte de sus datos, el procedimiento judicial del sanedrín de Jamnia, formado por escribas. No podemos, pues, tener un cuadro exacto y fidedigno de la ordenación procesal de la época de Jesús (hasta el año 70 d.C.). El procedimiento procesal judío no conocía fiscales, sirviendo los testigos como acusadores. Según la *Mišná* eran oídos en primer lugar los testigos de descargo y a continuación los testigos de cargo. No se tomaba juramento. La prescripción de que, al menos dos testigos, tenían que coincidir en sus manifestaciones es seguramente antigua, porque se encuentra ya en el AT (Dt 17,6; 19,15).

El relato de los evangelistas dista mucho de ser un protocolo del juicio, pues da sólo una imagen muy fragmentaria e incompleta del desarrollo exacto del proceso. Su fin es únicamente dar cuenta de la condena de Jesús, y sólo se refiere a las manifestaciones de los testigos de cargo. No se sabe, por tanto, si aparte de ellos fueron también admitidos testigos de descargo o si hubo alguien que se atreviera a manifestarse en favor de Jesús. Los jueces buscan, en

su enemiga contra el acusado, una causa legítima para la sentencia de muerte (cf. 11,18). La sentencia estaba ya decidida de antemano. A pesar de esto no se puede calificar al proceso de un simple simulacro de justicia, ni a la sentencia como un asesinato judicial; porque los jueces de Jesús, que no creían ni en la doctrina, ni en el testimonio sobre sí mismo, ni en los milagros de Jesús, veían en él, con plena convicción, un peligroso seductor del pueblo que debía ser neutralizado. Las infracciones de la ordenación procesal de la *Mišná*, no son prueba de lo contrario, por los motivos antes mencionados.

**56** De los testigos que deponen, se dice, desde el punto de vista cristiano, que «testificaban falsamente», porque objetivamente son falsas sus manifestaciones. No necesitan ser llamados, sino que están ya allí dispuestos. El sanedrín ha preparado ya de antemano todo el proceso. Pero los testigos se manifiestan inhábiles en sus declaraciones, a pesar de las instrucciones quizá recibidas, sin que concuerden sus manifestaciones, por lo cual se anulan mutuamente. Esta falta de concordancia se explica también, sin embargo, por la forma del examen de los testigos en el procedimiento judicial judío. Sólo la menor contradicción en cualquier detalle sin importancia, convertía en nulo su testimonio.

**57s** Nada se nos dice del contenido de sus declaraciones, excepto en el caso del testimonio sobre unas palabras pronunciadas por Jesús en contra del templo. Pero también entonces se contradicen los testigos, y queda, por tanto, sin valor su testimonio. Se trata de una afirmación de Jesús desfigurada, pero histórica en alguna manera, circunstancia que dificulta extraordinariamente la solución del problema de lo que Jesús con tales palabras realmente dijo y quiso dar a entender.

Los testigos son considerados como falsos desde el punto de vista de la comunidad cristiana primitiva, pero no por el hecho de que la frase le resultara incómoda por haber quedado incumplida. Tampoco el «hecho por mano de hombre» y «no hecho por manos humanas» tienen que ser considerados como una adición de Marcos para privar a la frase de su carácter de escándalo. La frase en la forma dada por los testigos no puede ni haber sido pronunciada

realmente por Jesús, ni inventada libremente por ellos. Las mismas palabras encontramos de nuevo en la burla dirigida al Crucificado (15,29), donde, lo mismo que en el texto de Mateo (26,60) paralelo a nuestro pasaje, faltan «hecho por mano de hombre» y «no hecho por manos humanas». Seguro es que Jesús predijo la destrucción del templo de Jerusalén «hecho por mano...»; una tergiversación insensata o malintencionada de sus palabras es, en cambio, pretender que había dicho que lo destruiría *él mismo*.

Tampoco la afirmación de que en su lugar edificaría, en tres días, otro no construido por manos humanas, debe haber sido totalmente un invento de los testigos. La expresión «no hecho por manos...» no significa una espiritualización; no encierra, por tanto, necesariamente una oposición entre el templo material, en pie todavía en aquella época, y un templo espiritual del futuro. Puede tratarse también simplemente de una aclaración en el sentido de que el nuevo templo será elevado por el poder creador divino. Al judaísmo tardío le era familiar la idea de que el Mesías aumentaría el esplendor del templo como también el de la ciudad santa. En cambio, la idea de su reedificación surgió sólo después de la destrucción del templo herodiano en el año 70. Por lo general, no es el Mesías, sino Dios mismo quien, según tales creencias, hará en la época mesiánica levantar el templo en nuevo esplendor. Al judaísmo tardío le es, por otra parte, familiar la idea de un santuario *celestial*[53], que descenderá al final de los tiempos sobre la tierra.

La idea de un templo espiritual era por el contrario totalmente extraña al judaísmo. Es, pues, difícilmente imaginable que acusadores judíos le hubieran atribuido a Jesús unas palabras en este sentido, por lo que hay que concluir que se hayan referido exclusivamente a la destrucción y la reedificación del templo herodiano, como lo prueba también la burla de 15,29. Así lo ha entendido también Mateo, configurando su texto de acuerdo con tal sentido. Las dos adiciones «hecho por mano...» y «no hecho por manos...» son, pues, obra de Marcos, que pretende acercar así lo más posible la forma del texto al sentido que Jesús quería dar a sus palabras.

---

53. Los más antiguos testimonios en el TestLev 5; 1Hen 14.

La frase, aun sin las dos problemáticas adiciones, contenía un doble motivo de escándalo para oídos judíos: Jesús ofende en primer lugar la majestad de Dios, al declarar su intención de destruir su templo, y reivindica, luego, para sí la dignidad de Mesías, al afirmar que edificará uno nuevo sin ayuda humana. En realidad no puede tampoco Jesús haber pensado en la edificación de un nuevo templo material «en tres días», esto es, en el más corto espacio posible de tiempo (cf. Os 6,2), en relación con el comienzo del mundo futuro; porque ello hubiera significado la perpetuación de todo el culto sacrificial judío y la persistencia de la religión judía como tal. El hecho de que Jesús predice la consumación de la pascua en el reino de Dios (Lc 22,16) no significa tampoco una alusión a un nuevo templo en el que seguiría siendo sacrificado el cordero pascual. La promesa de la edificación de un templo no hecho por manos humanas debe ser, pues, comprendida en otra forma, esto es, en un sentido espiritual y ser referida a la edificación de la casa de Dios de la nueva comunidad escatológica de la época de la salvación, esto es, la Iglesia. Es posible que Jesús haya pronunciado estas palabras, que para sus oyentes tenían que ser un enigma, con ocasión de la «purificación» del templo [54]. Una resonancia de estas palabras de los acusadores de Jesús la encontramos en Act 6,14.

**59** Tampoco esta declaración de los testigos basta al sanedrín para la condenación de Jesús, por no ser completo su acuerdo, sin que quede en realidad determinado cuál es su defecto. A Marcos le interesaba evidentemente sólo destacar que tampoco esta declaración fue decisiva para el término del proceso. Por esto para él son dos acusaciones diferentes la blasfemia de Jesús contra el templo y la reivindicación de su mesianidad que sigue a continuación. No así en Mt 26,61ss, donde falta la anotación de Mc 14,59 y las palabras sobre la destrucción y la reconstrucción del templo aparecen claramente como reivindicación de la mesianidad, con la que enlaza la pregunta del sumo sacerdote.

**60** El sumo sacerdote, en su calidad de presidente del juicio, busca

54 Cf com a Jn 2,20s

entonces la manera de conseguir el resultado deseado por medio de su intervención personal. Quiere dar ocasión a Jesús, tal como lo exigía además la ordenación procesal judía, para tomar posición ante las declaraciones de los testigos, esperando de ello un avance en el curso del proceso.

Pero el tenaz silencio del acusado, con el que se cumple la **61** profecía sobre el siervo sufriente de Yahveh (Is 53,7), le obliga a proponerle solemnemente la pregunta de si pretende realmente ser el Mesías. «El Hijo del Bendito» (el Bendito es una sustitución judía del nombre de Dios; por lo general se decía «el Santo, que alabado sea») es en boca del sumo sacerdote sólo un título honroso del Mesías, pero no una designación de su filiación divina esencial.

Aunque el verdadero ser de la mesianidad de Jesús no corres- **62** pondía a ninguna de las opiniones existentes en el judaísmo [55], da Jesús una respuesta afirmativa a la pregunta, completándola, en clara referencia a dos textos mesiánicos del AT, con la profecía de que sus jueces le verán una vez en majestad divina, como Hijo del hombre glorioso, sentado a la diestra de Dios («Omnipotencia» es sustitución del nombre de Dios), y venir — como juez — sobre las nubes del cielo (cf. 13,26). Su nueva venida será la confirmación de su mesianidad, ante la que no habrá contradicción posible; éste es el sentido de las palabras de Jesús.

Tal manifestación de Jesús supone, según la convicción de sus **63s** jueces, una blasfemia contra Dios. No se necesitan más testigos. El sumo sacerdote rasga sus vestidos (en un principio signo de apasionado dolor [56]; pero aquí es ya sólo el ademán preceptuado al oir un insulto contra Dios) y el tribunal pronuncia inmediatamente a una sola voz la sentencia: Es reo de muerte. La posibilidad de un examen de la afirmación de Jesús no les pasa por la mente. Parece que en este proceder haya una doble violación de la ordenación procesal de la *Mišná:* los jueces no podían actuar como testigos ni los testigos como jueces y el dictamen de una sentencia de muerte podía ser pronunciado lo más pronto en una sesión celebrada al día

55 Cf. com. a Mc 8,30.
56. Cf Gén 37,29; 2Re 13,37; Jdt 14,19; 2Mac 4,38.

siguiente del día del juicio. Pero es dudoso si este derecho rabínico era válido también para el antiguo sanedrín, anterior al año 70 d.C., en el que la presidencia correspondía al sumo sacerdote saduceo. Y además conocían también los rabinos el principio de que las circunstancias mandan.

¿En qué consistió según el sanedrín la blasfemia pronunciada por Jesús? A esta cuestión se han dado diferentes respuestas. El punto decisivo es desde luego la forma en la que los jueces de Jesús comprendieron sus palabras sobre su asiento a la derecha de Dios y su venida sobre las nubes del cielo. Estos dos rasgos no eran tampoco extraños a la figura gloriosa del Mesías judío, sin que fueran, sin embargo, entendidos como distintivo de una dignidad sobrehumana, esto es, divina. El Mesías esperado por los judíos seguía, aun así, siendo sólo un hombre. Los jueces de Jesús no podían, pues, tampoco entender nada más en este anuncio de su venida sobre las nubes del cielo; porque en sus palabras no está claramente expreso el que vendrá *como juez*, con lo que reclamaría para sí una autoridad divina (cf., en cambio, Mt 25,31-46). Por eso tampoco la determinación «el Hijo del Bendito», añadida al nombre del Mesías, va más allá del dominio de lo puramente humano. Y como en el texto de Marcos la expresión «el Hijo del Bendito» va simplemente en aposición a «el Mesías», es una sola pregunta, no dos las que el sumo sacerdote propone. Tampoco el texto de Lucas (22,67-70) se opone a esta interpretación del de Marcos, sino que, por el contrario, la confirma, puesto que, en él el v. 70, como lo prueba el «por consiguiente», no contiene una nueva pregunta del sumo sacerdote junto a la pregunta por su mesianidad, sino que no hace sino repetirla. Según esto, si los jueces judíos no podían ver en la respuesta de Jesús una confesión de su filiación divina esencial, sino solamente en consonancia con la pregunta propuesta, una confesión de su mesianidad, la blasfemia proferida consistía para ellos en que esa afirmación de Jesús les parecía carecer de una confirmación divina (cf. 8,11). La pretensión elevada por Jesús en su respuesta les parecía la más alta en absoluto que podía darse y como la creían una usurpación de Jesús, les resultaba una violación de la majestad divina. La blasfemia se castigaba según Lev 24,

15s (cf. Act 7,58s) con la lapidación. Pero el sanedrín no poseía el derecho de ejecutar penas de muerte, una vez que Judea, a partir del año 6 d.C. estaba bajo administración romana [57], por lo que Jesús tuvo que ser entregado a la jurisdicción de la potencia ocupante llevándose a cabo la ejecución según la práctica jurídica romana.

La vista del juicio termina con una indigna escena en la que 65
parecen haber tomado parte algunos de los jueces de Jesús. Lo improbable de esta circunstancia puede suprimirse entendiendo el v. 65 como un relato independiente, añadido por Marcos a la escena del juicio. Considerándolo como un relato separado, no hay entonces por qué referir «algunos» a los miembros del sanedrín. El impotente Mesías, declarado reo de muerte, se ve en seguida expuesto a un arranque de apasionado odio que cae sobre él, cumpliéndose así la profecía del siervo sufriente de Yahveh (Is 50,6). Escupirle es un signo de asco y desprecio, el ultraje de taparle el rostro y decirle «adivina» («adivina quién te ha pegado», Mt 26,67) es una burla de su pretensión de poseer la dignidad profética [58]. Las palabras «tapándole la cara», que faltan en el texto occidental y en el texto paralelo de Mt 26,67, son quizás una interpolación posterior a partir de Lc 22,64.

*El proceso de Jesús ante el tribunal judío.*

Hay en relación con el relato de Marcos sobre el proceso de Jesús ante el tribunal judío varias cuestiones de historia del derecho que han sido objeto de viva discusión, en especial, en los últimos decenios. Se trata, sobre todo, de los siguientes problemas:

1.º ¿Fue el proceso un proceso realmente legal, o hubo en él tantas y tan grandes violaciones de la ordenación procesal judía, que no pueda en absoluto hablarse de un procedimiento judicial regular?

2.º ¿No habla precisamente este estado de cosas en favor de que no hubo un proceso regular, sino, como es la opinión de muchos

57 Cf com a Mt 2,22.
58 Cf Mc 14,58; 15,29

exegetas, sólo un proceso informativo, no protocolario, cuyo fin exclusivo era procurar material de acusaciones para presentarlo al juez *romano* y deliberar sobre la forma en la que debía ser presentada al tribunal romano la acusación contra Jesús?

3.° ¿Es el relato de Marcos fidedigno en absoluto, o es más bien, como muchos modernos autores judíos afirman, una falsificación tendenciosa de la verdadera realidad histórica?

4.° ¿En qué relación se encuentra este proceso ante el tribunal judío con el que tuvo lugar ante el tribunal romano?

La primera de las objeciones pierde todo su valor al tener en cuenta que la ordenación procesal del tratado de la *Mišná* sobre el sanedrín es probadamente, al menos en parte, pura construcción posterior procedente de una época en que no existía desde largo tiempo, un sanedrín judío para la vista de procesos capitales. El relato de Marcos no puede, pues, ser impugnado como falsificación de la verdadera realidad histórica. Y a pesar de no ser, en modo alguno, un protocolo del juicio, deja entrever, sin dificultad, que no fue sólo un simulacro de proceso lo que los jueces judíos llevaron a cabo contra Jesús. Desde luego que estaban ya desde un principio convencidos de la culpabilidad del acusado y de acuerdo en el resultado a que *tenía* que conducir el proceso. Pero esto no impedía una realización legal del mismo. Y de los datos de Marcos se desprende también que se trató de un proceso real y no sólo de una investigación preliminar no protocolaria; porque Marcos habla de una formal sentencia de muerte (v. 64).

La objeción de que entonces había seguido inmediatamente a este proceso otro, que tuvo lugar ante el tribunal romano, y que, por tanto, Jesús habría sido dos veces procesado y condenado, lo cual es absolutamente improbable, no tiene frente a esto ningún valor decisivo; porque un proceso llevado a cabo en toda forma debía tener más peso como medio de presión moral frente al juez romano que un simple interrogatorio no protocolario (cf. Lc 19,7). Pero ¿no es así que sólo el hecho de que el sanedrín hiciera entrega de Jesús a Pilato, para que fuera enjuiciado, prueba ya que el mismo sanedrín no poseía derecho a entablar un proceso capital?

A esta objeción se opone otra: que los judíos del tiempo de

Jesús estaban todavía en plena posesión de la facultad de condenar a la pena capital. La disputa levantada por H. Lietzmann sobre este problema de historia del derecho ha terminado con la comprobación de que los judíos de la época de Jesús poseían el derecho a practicar procesos capitales y a pronunciar sentencias de muerte, pero no el derecho a su ejecución. En Judea, luego que en el año 6 d.C. quedó bajo inmediata administración romana, el derecho a ejecutar la pena capital correspondía al gobernador romano, como en todas las demás provincias del imperio. Tal es la situación jurídica sobreentendida en los cuatro relatos evangélicos sobre el proceso de Jesús y expresada formalmente en Jn 19,31*b*.

Si el relato de Marcos 14,55-15,15 «es incontestable desde el punto de vista de la situación jurídica que él mismo supone» (J. Jeremias), queda aún el problema de si también su exposición sobre el desarrollo del proceso ante el sanedrín judío es históricamente digna de crédito y si es en absoluto posible que lo sea. Desde luego da el relato en su brevedad una imagen muy incompleta y, por tanto, inexacta del desarrollo de un proceso que duró seguramente horas. Ello se explica perfectamente por la tendencia teológica del relato. Para el evangelista, o para la tradición que utiliza, ofrecían interés solamente las acusaciones elevadas contra Jesús y los motivos por los que se le declaró reo de muerte. De todos modos no se comprende bien que los seguidores de Jesús no se hubieran interesado de una manera más viva después de su muerte por lo que realmente sucedió en su juicio ante el sanedrín, siendo además muy probable que hubieran tenido medios de procurarse una información segura sobre ello directa o indirectamente de los miembros mismos del sanedrín.

## Las negaciones de Pedro
## 14,66-72 (= Mt 26,69-75; Lc 22,56-62; Jn 18,15.17s.25-27)

[66] *Estando Pedro abajo, en el patio, llega una de las criadas del*
*sumo sacerdote,* [67] *y, al ver a Pedro que se estaba calentando, lo mira*
*atentamente y le dice: «Pues también tú andabas con el Nazareno,*
*con Jesús.»* [68] *Pero él lo negó, diciendo: «Ni sé ni entiendo lo que tú*

*quieres decir.» Y se salió fuera, al vestíbulo,* [*y cantó un gallo*].
69 *La criada, que lo vio, comenzó a decir otra vez a los presentes:*
*«Éste es también de ellos.»* 70 *Pero él lo seguía negando otra vez.*
*Poco después, nuevamente decían los presentes a Pedro: «Realmente,*
*tú eres de ellos; pues también tú eres galileo.»* 71 *Pero él se puso a*
*maldecir y a jurar: «¡Que no conozco a ese hombre del que estáis*
*hablando!»* 72 *En aquel momento cantó un gallo por segunda vez.*
*Entonces recordó Pedro aquello que Jesús le había dicho: «Antes*
*que el gallo cante por segunda vez, tres veces me habrás negado tú.»*
*Y rompió a llorar deshechamente.*

**66** Mientras en el interior del palacio del sumo sacerdote tiene lugar la condena de Jesús, iba a cumplirse en Pedro la profecía que Jesús mismo, poco antes, le había hecho. El v. 66 enlaza de nuevo con el v. 54. Pedro se ha atrevido demasiado.

**67-71** La triple negación de su Maestro tiene lugar también en tres etapas progresivas. La segunda y la tercera siguen a la primera una vez que ésta ha tenido lugar con necesidad inevitable. Sólo la tercera es una negación verdadera y formal de toda comunidad con Jesús. La mención del primer canto del gallo (esto es, a las tres de la madrugada; cf. 13,35) en el v. 68, que falta en los textos más importantes, es una interpolación posterior, ocasionada por el v. 72, donde se menciona el *segundo* canto del gallo.

**72** El segundo canto del gallo hace volver en sí a Pedro, que se marcha lleno de vergüenza y arrepentimiento. En relación con los detalles de la negación no concuerdan exactamente los relatos de los cuatro evangelistas entre sí. Según Jn 18,17, la primera negación no tuvo lugar junto al fuego, sino en el portal del palacio. La segunda negación es según Marcos ocasionada por la misma sirvienta que la primera; según Mt 26,71, por «otra»; según Lc 25,58, por «otro». La tercera tuvo lugar, según Marcos y Mateo, «un poco después de la segunda»; según Lc 22,59, «transcurrida aproximadamente una hora». Pero, en conjunto, los cuatro relatos dan una descripción muy gráfica del suceso.

## Jesús ante Pilato
## 15,1-5 (= Mt 27,1s.11-14; Lc 23,1-5; Jn 18,28-38)

[1] *Luego, en cuanto amaneció, los sumos sacerdotes, con los ancianos y escribas, es decir: todo el sanedrín, después de preparar la conclusión del acuerdo, maniataron a Jesús, y lo llevaron y entregaron a Pilato.* [2] *Pilato le preguntó: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Él le contesta: «Tú lo dices.»* [3] *Y los sumos sacerdotes lo acusaban con vehemencia.* [4] *Pilato le preguntaba de nuevo, diciendo: «¿No contestas nada? Mira de cuántas cosas te acusan.»* [5] *Pero Jesús ya no respondió absolutamente nada, de forma que Pilato quedó asombrado.*

El interrogatorio a que Jesús fue sometido por el juez romano queda narrado en forma muy poco satisfactoria históricamente. Pilato comienza por preguntar, sin que se haya dicho nada de la ocasión para ello, si Jesús afirma ser el rey de los judíos. Sólo luego sigue la acusación de los judíos, de cuyo contenido nada se nos dice tampoco. Jesús guarda ante ella absoluto silencio, por lo que la escena carece también de un final lógico. Marcos coloca en primer plano, como lo más importante, la noticia recibida de la tradición, de que Jesús fue condenado por Pilato por su pretensión de realeza, mencionando sólo después la actuación de los acusadores.

**1** Del v. 1 (y del texto paralelo de Mateo) podría sacarse la impresión de que el sanedrín, después de haber declarado a Jesús reo de muerte en la sesión nocturna, se hubiera reunido de nuevo al amanecer, habiendo decidido entonces la entrega de Jesús al gobernador romano. Ésta es también la interpretación que, por lo general, recibe el texto. Lucas habla sólo de una sesión del sanedrín, a la mañana, y sitúa en ella el juicio de Jesús. El texto de Marcos no exige en realidad esa interpretación, sino que 15,1 vuelve a tomar el hilo de la narración de 14,65, interrumpido por el relato sobre la negación de Pedro[59], continuando, sin intervalo alguno, 14, **1**

59 Lo mismo que Mc 14,66 lo toma de Mc 14,54, y Jn 18,25 de Jn 18,18.

53-65. Marcos quiere entonces decir, que el juicio de Jesús comenzado durante la noche duró hasta el amanecer y terminó con la conducción de Jesús ante Pilato. Si se tiene en cuenta que la última cena fue comenzada al anochecer y duró varias horas y que a ella siguió la marcha a Getsemaní y la agonía de Jesús durante unas horas en el huerto y, a continuación, el prendimiento de Jesús y el interrogatorio preliminar ante Anás, narrado sólo por Juan, es difícil de sustraerse a la conclusión de que en el curso del juicio ante el sanedrín tuvo que terminar también la noche. Por otra parte, la conducción de Jesús ante Pilato debió de tener lugar muy temprano, porque los romanos acostumbraban a comenzar las sesiones procesales por la mañana muy temprano y porque el dilatado juicio ante Pilato con el intermedio de la conducción a Herodes (Lc 23,6-16), la flagelación y la conducción al Gólgota, tuvieron que durar de nuevo varias horas, y la crucifixión según Marcos 15,25, tuvo lugar, si no a las 9 de la mañana, al menos antes de las 12 [60]. Siendo así, no hubo tiempo, pues, para una nueva sesión del sanedrín por la mañana.

El término griego usado συμβούλιον puede designar no sólo la *decisión* de una entidad consultiva o administradora de justicia, sino también la *entidad consultiva* misma o el conjunto de sus miembros. Pero si el sentido fuera este último en nuestro texto y hubiera que traducir la expresión griega συμβούλιον ἑτοιμάζειν por «reunir la asamblea» o «celebrar una sesión», sería muy extraño que no hubiera sido esta *segunda* sesión de la mañana designada como tal por medio de un «de nuevo». También es sumamente difícil e improbable la hipótesis de que los miembros del sanedrín se hubieran separado después de haber sentenciado a muerte a Jesús, para volver a reunirse después de una pausa, que en todo caso había de ser muy corta, con el fin de decidir, en esa nueva sesión, la entrega de Jesús a los romanos. Una segunda sesión después de la celebrada durante la noche no hubiera satisfecho tampoco la ordenación procesal de la *Mišná*, según la cual una sentencia de muerte podía ser dictada lo más pronto al día siguiente del proceso; por-

60. Cf. com. a Mc 15,25.

que, según el cómputo judío, el día se empezaba a contar con el comienzo de la noche, por lo cual la sesión de la noche y la supuesta sesión de la mañana habrían tenido lugar las dos en el mismo día. Tampoco resuelve satisfactoriamente el problema que en este punto se ha querido ver la hipótesis (de Benoit) de que sea Lucas quien ofrece la verdadera determinación temporal del proceso de Jesús ante el sanedrín, y de que Marcos y Mateo la habrían retrotraído, en una forma de exposición muy inexacta, a la hora en que lo que tuvo lugar en realidad, fue sólo el interrogatorio preliminar ante Anás, del que ninguno de ellos hace mención, sino sólo Juan (18, 13.19-24). El relato de Marcos y Mateo sobre el proceso nocturno de Jesús quedaría así convertido en un duplicado de Mc 15,1, y se seguirían manteniendo, además, las dificultades reales citadas en contra del traslado del juicio de Jesús ante el sanedrín a la mañana.

Marcos no da el contenido del acuerdo del sanedrín, que debe haber consistido primeramente en la entrega de Jesús al gobernador romano y, en segundo lugar, en la formulación de la acusación que se quería levantar contra Jesús. Los romanos, después que, con el destronamiento de Arquelao (cf. Mt 2,22), quedó Judea convertida en provincia romana imperial, habían privado a los judíos del «derecho de la espada» [61], por lo que quedaban éstos obligados a entregar al procurador romano, como juez competente, todo el que hubieran decretado reo de muerte. El juez romano tenía que comprobar de nuevo la culpa del acusado y dictar sentencia según el derecho romano. Los hasta aquel momento jueces judíos tomaban entonces el papel de acusadores. Los dirigentes del judaísmo entregan, pues, entonces a su Mesías encadenado al juez pagano, que se encontraba entonces en Jerusalén con ocasión de la fiesta de la pascua, aunque, de ordinario, tenía su residencia en Cesarea, junto al mar.

Lo mismo que del juicio ante el sanedrín, no da Marcos tampoco una exposición exacta y exhaustiva del desarrollo del proceso ante Pilato, limitándose a un sumario relato y a la mención de sus momentos principales. Su interés es indudablemente evidenciar la

61. Cf. com. a Jn 18,31.

culpa de los judíos en la muerte de Jesús. Pilato, que no tiene interés alguno en la persona del acusado, no puede convencerse de su culpabilidad, y sólo finalmente, al ordenar su crucifixión, cede a la presión de los judíos.

2 Las convicciones religiosas de los judíos le eran indiferentes a Pilato, por lo que el sanedrín no podía presentar ante él una acusación por blasfemia contra Dios. Por tanto, los sumos sacerdotes, que aparecen como los verdaderos acusadores, para imponerse con su acusación, tienen que presentar *a Jesús como reo político,* transponiendo sobre todo la pretensión puramente religiosa de su dignidad de Mesías, al terreno de lo político. Es indiscutible que con ello la falsean de manera consciente. La pregunta propuesta por Pilato a Jesús, de si es el rey de los judíos, presupone una acusación anterior en este sentido, con matiz político [62]. La contestación de Jesús: «Tú lo dices», tiene que ser entendida como una afirmación [63]. Aunque en realidad sólo a medias, puesto que Jesús quiere ver su realeza entendida en una forma distinta a la de la pregunta del juez romano correspondiente a la acusación judía (cf. Jn 18, 36-38). El curso siguiente del proceso y el hecho de que tampoco después pensó Pilato en encarcelar a los partidarios de Jesús, demuestran que el juez romano vio en él a un hombre políticamente inofensivo, quizás un fanático religioso y que no encontró en la acusación propia, que suponía su respuesta afirmativa a la pregunta por su realeza, un delito político capital.

3 Una vez que Pilato ha dado ocasión al acusado para defenderse de la acusación llevada contra él obtienen los acusadores la palabra. El relato general e indeterminado de Marcos, queda aclarado por Lucas (23,2.5). Según éste, la intención del sanedrín era convencer a Pilato de que Jesús era realmente un peligroso rebelde contra el poderío romano.

4s Pero Jesús calla a todo, porque ésa es la voluntad de su Padre expresa en la Escritura (cf. Is 53,7 y com. a 14,61), insólito proceder en un acusado, que acaba por producir asombro en Pilato.

---

62. Cf. Lc 23,2; Jn 18,33ss.
63. Cf. com. a Mt 26,24.

## Jesús es condenado a muerte
## 15,6-15 (= Mt 27,15-26; Lc 23,18-25; Jn 18,39s; 19,16)

*6 En cada fiesta, les dejaba en libertad un preso, el que ellos pi-*
*dieran. 7 Había entonces uno, llamado Barrabás, encarcelado con los*
*sediciosos que en el motín habían cometido un homicidio. 8 Y cuando*
*la gente subió, se puso a pedirle el indulto que les solía conceder.*
*9 Pilato les contestó, diciendo: «¿Queréis que os suelte al rey de los*
*judíos?» 10 Pues bien sabía que por envidia se lo habían entregado*
*los sumos sacerdotes. 11 Pero éstos soliviantaron al pueblo, para que*
*más bien pidiera que les soltase a Barrabás. 12 Pilato les responde de*
*nuevo y les dice: «¿Qué voy a hacer, pues, con ese que llamáis rey*
*de los judíos?» 13 Ellos gritaron de nuevo: «¡Crucifícalo!» 14 Pilato*
*les replica: «¿Pues qué mal ha hecho?» Pero ellos gritaron cada vez*
*más fuerte: «¡Crucifícalo!» 15 Entonces Pilato, consintiendo en dar*
*satisfacción a la plebe, les soltó a Barrabás, y entregó a Jesús, des-*
*pués de mandar azotarlo, para que fuera crucificado.*

Esta escena va colocada de manera independiente junto a la anterior. En ambas falta una determinación local, por lo que no está clara la situación del v. 8. Pilato no ha podido convencerse, a pesar de las violentas acusaciones del sanedrín, de la culpabilidad de Jesús y quiere, por ello, ponerle en libertad. Pero al pretenderlo toma un camino con el que abandona el terreno del derecho, entregándose a la veleidad de las masas.

La costumbre de que el pueblo en grandes fiestas (o solamente 6
en la fiesta de la pascua, Jn 18,39) podía solicitar el indulto de un preso que todavía no estuviera sentenciado, no está por otra parte claramente atestiguada. Un pasaje de la *Mišná*[64] que podría quizá citarse como comprobante de ello, no tiene fuerza probante real, por no desprenderse de él claramente que se habla de un indulto con referencia a la fiesta de la pascua. Un paralelo mejor podría ofrecer un caso sucedido en Egipto en el año 85 (u 86-88) d.C.,

64. *Pesaḥim* VIII, 6*a*.

en el que el prefecto C. Septimio Vegeto dice a un acusado: «Hubieras merecido la pena de la flagelación..., pero te concedo al pueblo.» Con todo, parece tratarse aquí de un caso de indulto aislado, concedido a una súplica del pueblo en masa.

7 Para hacer comprensible lo que sigue, anota Marcos en un pasaje aún prematuro, que un delincuente político, llamado Barrabás, quizá del partido de los zelotas, esperaba su sentencia en la cárcel. El evangelista no dice que Pilato tuviera la intención de dar al pueblo a elegir entre Barrabás y Jesús. Porque entonces hubiera hecho muy problemático desde el principio su plan de poner en libertad a Jesús.

9 Su idea es más bien sólo el proponerles el indulto de Jesús a quien llama irónicamente el «rey de los judíos».

10 Una vez que ha comprendido que Jesús va a ser sólo una víctima del odio del círculo dirigente judío, espera poner en juego al pueblo de Jerusalén en contra de ellos, para conseguir así la libertad de Jesús.

11 Pero ellos saben muy bien que el momento es de una importancia decisiva y ponen en juego todo su esfuerzo para conquistarse a las masas, cuyo entusiasmo por Jesús los tenía, según 14,2, llenos de inquietud, para que pidan la libertad de Barrabás. El hecho de que, como lo prueba el curso posterior de los acontecimientos, lo consiguen, supone que Barrabás, a pesar, o mejor, precisamente por haber cometido un asesinato político, era una figura popular, un héroe político. El pueblo no tiene nunca grandes exigencias morales para con sus héroes. Con ello queda fracasado el intento de librar a Jesús y la grave falta táctica que Pilato comete al proponer a Jesús para el indulto, a quien tiene por inocente, como si fuera realmente culpable, en lugar de ponerle en libertad en virtud de su autoridad de juez, da inmediatamente su resultado.

12 El juicio se convierte en una asamblea popular. No hay ya administración de justicia, sino las pasiones son las que hablan y el juez romano discute con el pueblo de Jerusalén el destino de Jesús. Los siguientes intentos de Pilato para oponerse a la voz del pueblo que se ha pronunciado ya contra su rey, no tienen fuerza alguna, son simplemente inútiles. Pero el peso de toda la exposi-

ción se concentra sobre el hecho de que el pueblo judío, no sólo sus dirigentes, recibe en sus manos la decisión sobre el destino de su Mesías y pide para él la muerte de cruz.

Pilato, tan inflexible y tan brutal en otras ocasiones, capitula **13s** entonces ante la voluntad de la masa para apaciguarla. Barrabás queda puesto en libertad y Jesús es entregado a la muerte. Marcos no hace mención de un dictamen formal de culpabilidad y tampoco los demás evangelios, hecho que hay que explicar por la falta de una exacta terminología jurídica en los evangelios, habiendo que suponer que Pilato, a pesar de haber reconocido hasta el último momento la inocencia de Jesús, no sólo sentenció la ejecución de Jesús por condescendencia con los judíos, sino que decretó también una formal sentencia de muerte, cuyo contenido está expresado en el título puesto sobre la cruz (15,26), compuesto por él mismo. En favor de ello habla, aparte del título de la cruz, la expresión se lo «entregó» (v. 15) en que «sólo puede verse una sentencia». Juan (19,13) hace notar además que Pilato pronunció la sentencia desde su tribunal, «lo cual era el formalismo típico para el dictamen de una sentencia» (L. Wenger). Se trata, pues, realmente de un verdadero asesinato jurídico.

Jesús tiene que soportar el tormento extraordinariamente dolo- **15** roso de la flagelación, que los romanos acostumbraban a dar antes de la ejecución como pena secundaria, pero que también se empleaba como castigo independiente. El relato de Marcos la presenta como una introducción a la crucifixión. No así el relato, más exacto, de Juan [65].

## Jesús escarnecido por los soldados romanos
## 15,16-20*a* (= Mt 27,27-31*a*; Jn 19,2s)

[16] *Los soldados lo condujeron entonces dentro del palacio, es decir, al pretorio, y reúnen allí a toda la cohorte.* [17] *Lo visten de púrpura y le ciñen una corona de espinas que habían entretejido;* [18] *luego comenzaron a saludarle: «¡Salve, rey de los judíos!»,* [19] *al mismo*

65. Jn 19,1-5; cf. com. a Lc 23,16.

*tiempo que le golpeaban la cabeza con una caña, le escupían y, doblando las rodillas, le hacían reverencias.* [20a] *Cuando acabaron de burlarse de él, le quitaron la púrpura y le pusieron sus propios vestidos.*

Marcos no describe expresamente la flagelación, pero sí un episodio que debió de ir unido de manera inmediata a ella: los soldados romanos a cuyo cargo estuvo, escarnecen y maltratan a Jesús. Esta escena se distingue de aquella otra en que Jesús es objeto de malos tratos en el palacio del sumo sacerdote (14,65). Aquélla estaba provocada por el odio, aquí se trata en cambio del humor brutal de los soldados. El odio iba dirigido al profeta; el escarnio, al rey de los judíos. Fue sólo una escena de burla, en la que los soldados romanos se divierten a costa del supuesto pretendiente al trono y, por tanto, mucho más inofensiva que la terrible flagelación. Para el evangelista ofreció también interés especial este episodio seguramente por haber visto en él el cumplimiento de Is 50,6.

El «pretorio» designa, según el uso lingüístico romano, en primer lugar el espacio reservado al pretor, al general jefe del campamento; luego, en general, el lugar en que éste tenía su tienda o su residencia habitual, además por pérdida del sentido local, su estado mayor o también su guardia personal (los pretorianos) y el cuartel de ésta, y en fin la residencia de los gobernadores romanos en las provincias. Desde muy atrás ha sido cuestión discutida la del lugar que hay que asignar en nuestro caso al «pretorio» de Pilato y con ello al escenario en que el episodio tuvo lugar. Se ha dudado entre el palacio de Herodes en la colina oeste de Jerusalén, al sur de la puerta de Jaffa, y la fortaleza situada al NO del recinto del templo, que Herodes había construido y llamado Antonia, en honor de su protector Marco Antonio. La última hipótesis no ha encontrado tampoco con los más modernos descubrimientos arqueológicos una confirmación decisiva. En cambio en favor de la primera hablan tanto el término «pretorio», que designa según el uso romano el palacio del gobernador y no su residencia accidental, como también la costumbre de los gobernadores romanos de escoger en las provincias los palacios de los anteriores príncipes indígenas para su

residencia oficial (cf. Act 23,35), siendo esto además atestiguado en el caso de Jerusalén por Flavio Josefo [66].

Los soldados han oído, al parecer, que Jesús reclama la dignidad de rey. Seguramente se trataba de tropas auxiliares de la guarnición de Jerusalén, compuesta predominantemente de orientales, para los cuales es posible que no fueran totalmente desconocidas las esperanzas mesiánicas de los judíos, por lo cual pensaban quizá saber quién tenían delante de sí en la persona de Jesús. Ello les lleva a improvisar una escena de homenaje, con lo cual burlan al mismo tiempo al presunto rey y a los despreciados judíos. El manto de «púrpura», seguramente una capa vieja de un soldado, representa el manto de gala del emperador, la corona de espinos —con la que no se busca directamente la tortura—, sustituye la corona de follaje áureo, la genuflexión —hay que representarse a Jesús como sentado en un «trono»— es una parte de la ceremonia de prestación de homenaje, el saludo es el saludo romano de «ave, Caesar». Los salivazos y los golpes son secundarios en esta escena, en la que lo primero es la simple burla.

Del v. 20 se ha concluido, desde el siglo II o III, que Jesús habría sido llevado al lugar del suplicio y crucificado con la corona de espinas. Probablemente no es esto lo cierto y el sentido del v. 20 es que los soldados despojaron a Jesús de *todas* sus insignias reales.

A partir de los padres de la Iglesia se ha destacado el profundo simbolismo de esta escena secundaria en el curso total de la pasión. El «mundo» no comprende en absoluto la realeza puramente religiosa de Jesús y reacciona ante ella con la burla.

## Camino hacia el Gólgota
## 15,20*b*-21 (= Mt 27,31*b*-32; Lc 23,26-32; Jn 19,17*a*)

20*b* *Por fin lo sacan para crucificarlo.* 21 *Y obligan a un hombre que pasaba por allí, que volvía del campo, Simón de Cirene, el padre de Alejandro y de Rufo, a que le llevara la cruz.*

66. Flavio Josefo, BI II, 3,1-3; § 41-54; *Ant.* XVIII, 9,3; § 222; BI II, 14,8-15; § 301-32.

La ejecución, tanto según el uso judío (cf. Lev 24,14), como el romano, debía llevarse a cabo fuera de la ciudad (cf. Heb 13,12). Los mismos soldados que habían ejecutado el tormento de la flagelación son los que le conducen al lugar del suplicio.

El condenado a la cruz tenía que cargar él mismo, en su último camino, con el travesaño *(patibulum)*. Pero en el caso de Jesús, se lo quitaron los soldados durante el camino, seguramente no por compasión, sino para ir más aprisa; uno que casualmente viene por el camino es cargado con ello. Era un hombre de Cirene, la Trípoli actual, donde hasta el fin del siglo IV a.C. existía una numerosa colonia judía [67]. El texto no dice que viniera del *trabajo* en el campo [68], de lo que se seguiría que el día de la crucifixión era día laborable y no el 15 de nisán [69]. Puede también significar que venía de su casa de campo. La mención del nombre de sus dos hijos se explica muy bien, si eran personas conocidas de los cristianos de Roma, para quienes Marcos escribió su Evangelio. En este caso, Rufo podría ser el que se nombra en Rom 16,13. Por esto se ha conservado también en la tradición el nombre del padre, quien, según la leyenda posterior, sufrió el martirio como obispo de Bosra, en Arabia.

Sobre la *via dolorosa*, el camino que condujo a Jesús desde el lugar del juicio al de la ejecución, no hay ninguna tradición antigua. Los franciscanos han sido los primeros en determinarla en el siglo XIII.

## Crucifixión

15,22-32 (= Mt 27,33-44; Lc 23,33-43; Jn 19,17*b*-27)

[22] *Lo conducen, pues, al lugar llamado Gólgota, que quiere decir lugar «de la calavera».* [23] *Le daban vino mezclado con mirra, pero él no lo aceptó.* [24] *Y lo crucifican, y* se reparten sus vestidos, echando suertes sobre ellos (Sal 22[21]19), *a ver qué le tocaba a cada uno.*

67. Cf. Act 2,10; 6,9; 11,20; 13,1.
68. Cf. 16,12, donde aparece el mismo giro griego ἀπ' ἀγροῦ.
69. Cf. p. 385s

[25] *Era la hora tercia cuando lo crucificaron.* [26] *Y estaba escrito el título de su causa: «El rey de los judíos.»* [27] *También crucifican con él a dos ladrones: uno a su derecha y otro a su izquierda.*

[28][29] *Y los que pasaban por allí lo insultaban,* moviendo la cabeza (Sal 22[21]8) *y diciendo: «¡Eh! Tú, que eras capaz de destruir el templo y de reconstruirlo en tres días:* [30] *sálvate a ti mismo bajando de la cruz.»* [31] *Igualmente, los sumos sacerdotes con los escribas también se burlaban de él, diciéndose unos a otros: «Ha salvado a otros, y no puede salvarse a sí mismo.* [32] *¡El Mesías, el rey de Israel! ¡Que baje ahora mismo de la cruz, para que veamos y creamos!» También los que estaban crucificados con él lo insultaban.*

El lugar en que Jesús fue crucificado recibía su nombre Gólgota **22**
( = calavera) de su forma de cráneo.

Era costumbre judía, basándose en Prov 31,6, dar al condenado **23**
a muerte vino mezclado con mirra o incienso, para aminorar sus dolores con esta especie de anestesia. Pero Jesús lo rechaza, porque quiere agotar en plena conciencia el cáliz del dolor que su Padre le ofrece.

Con la frase «y lo crucificaron» alcanza la sobriedad del relato **24**
evangélico su más alto grado posible. La crucifixión, la forma de suplicio más horrible y deshonrosa [70] había pasado de los escitas a los asirios y a otros pueblos orientales. Los romanos, que la habían tomado de los cartagineses, mientras que los judíos sólo crucificaban a los reos una vez muertos (cf. Dt 21,22s), la empleaban sobre todo con los esclavos. Un ciudadano romano no podía ser entregado a esta deshonra, la más grande conocida en el mundo antiguo [71]. El condenado era clavado desnudo con los brazos extendidos en el travesaño de la cruz, que era luego sujetado al palo vertical fijo ya con anterioridad en la tierra. Luego se clavaban también los pies. Para la sujeción del cuerpo solía haber un saliente a manera de asiento, cuyo fin no era, sin embargo, procurar un alivio al crucificado — cosa to-

70. Cf. CICERÓN, *In Verrem* II, 5,165: «crudelissimum taeterrimumque supplicium»; SAN AGUSTÍN, *in Ioh.* 36,4.

71. Cf. CICERÓN, *Pro Rabirio* 5.

talmente imposible — o impedir el desgarramiento de los tendones, sino retardar la muerte, prolongando así el tormento, que podía durar días. La cruz, puesta en pie, no solía tener, por lo general, mucho más de la altura de un hombre, pero podía ser también bastante más alta.

El relato de los evangelios no está interesado en la descripción del tormento corporal causado por la crucifixión. Los dolores de las manos traspasadas, de las que pendía todo el cuerpo, las distensiones de los músculos provocadas por la suspensión, la dificultad de la respiración, el ardor del sol, la sed y las molestias de los insectos, tenían que ser dolores realmente inimaginables (J. Weiss). Según el juicio de modernas autoridades médicas, la muerte no hay que suponerla provocada ni por agotamiento ni por la sed o la pérdida de la sangre — ya que no se dañaba ni una sola arteria — ni por la debilitación del corazón o fallo de la respiración, sino por fallo en la circulación de la sangre (shock traumático).

Los soldados que cumplían la ejecución permanecían allí de guardia y sorteaban entre sí, según la costumbre romana, los vestidos del ajusticiado. En ello reconoce el evangelista, como lo prueba la terminología empleada, el cumplimiento del salmo mesiánico 22,19.

**25** El dato expreso de que era «la hora tercia», esto es, las 9 de la mañana, cuando Jesús fue crucificado, está en contradicción con Jn 19,14, pasaje según el cual Jesús fue condenado a la hora sexta (alrededor de las 12). Tal contradicción no puede ser suprimida suponiendo un cómputo diferente en Marcos y Juan que no se da en realidad (cf. Jn 4,6). Hay que observar, en cambio, la forma algo esquemática en que Marcos va dividiendo el día en secciones de tres horas cada una (cf. 15,1.25.33.34.42), lo cual nos autoriza a entender sus cifras no como datos exactos, sino como números redondos y a referir la hora tercia a un momento no exactamente definible entre las 9 y las 12 de la mañana. Asimismo la ida de José de Arimatea a Pilato (15,42), si debía conseguir realmente su fin de sepultar el cuerpo de Jesús antes del comienzo del sábado, hay que situarla bastante antes de las 6 de la tarde. También Jn 19,14 tiene que ser entendido sólo como dato temporal aproximado.

**26** Según el uso romano se le colgaba al condenado, o se llevaba

delante de él en su marcha al lugar de la ejecución, una tablilla en la que iba escrita la causa de su condena [72] y que luego se fijaba a la cruz. La forma del *titulus* que Pilato escoge para Jesús era, al mismo tiempo, un escarnio para los judíos.

Según el derecho judío [73], no podían ser ajusticiados en un solo **27** día dos o más reos, pero en aquella ocasión son los romanos quienes actúan conforme a sus costumbres. Pilato hace crucificar con Jesús a dos «ladrones» o, más literalmente, «bandidos» (texto griego: λῃστάς), tal vez delincuentes políticos como Barrabás. En Flavio Josefo, λῃσταί es término preferido para designar a los rebeldes zelotas. Pero difícilmente puede verse en este hecho una consciente intención de escarnio para Jesús.

Una observación a este hecho conservada sólo en texto tardíos **[28]** dice: «Y se cumplió así el pasaje de la Escritura que dice: fue contado entre los malhechores» [74].

Una observación a este hecho conservada sólo en textos tardíos **29s** de una manera tan lamentable, él en su desamparo, su dolor y su deshonra, es objeto de las burlas de los que pasan por allí. Su situación es, para los que se burlan de él, precisamente la prueba de que era un impostor, al que al final ha alcanzado el castigo de Dios. Por los términos elegidos deja entender el evangelista que en aquellos insultos se cumple el Sal 22,8 [75].

Una especial satisfacción era la suerte de Jesús para los miembros **31s** del sanedrín, que veían así su fin felizmente conseguido. La frase «ha salvado a otros, y no puede salvarse a sí mismo» es en realidad una expresión de toda la paradoja de la vida de Jesús, que para los judíos era la prueba definitiva de que no podía ser el Mesías [76]. En el relato de Marcos sobre este momento cumbre de la pasión y de todo su Evangelio en general, falta todo asomo de luz. Contra lo que pareció natural a la piedad cristiana posterior, está evitado todo rasgo de glorificación o de sentido edificante. La victoria sobre la muerte y el

72. Cf. SUETONIO, *Caligula* 32; EUSEBIO, HE v, 1,44.
73. Cf. *Sanh.* VI, 4.
74. Is 53,12 = Lc 22,37.
75. Cf. también Lam 2,5; Is 51,23.
76. Cf. Gál 5,11; 1Cor 1,23.

infierno y la más alta revelación del amor (2Cor 5,14) vistas desde fuera, no pueden ser reconocidos como tales. De nuevo se ve el interés del evangelista en destacar que en la deshonra y en la humillación del Mesías se cumple la voluntad de Dios expresa en el AT [77]. Los cuadros de Mathias Grünewald sobre la crucifixión podrían ser la mejor expresión del espíritu que anima el relato de Marcos.

*El Gólgota y el santo sepulcro.*

1. El lugar en que Jesús fue crucificado junto con dos malhechores, se llamaba, según los cuatro evangelios, Gólgota, esto es, «lugar de la calavera», en latín *calvariae locus*. Así, pues, ya tenía este nombre entre los judíos cuando Jesús fue allí crucificado.

Totalmente inexacta es la designación de «*monte* Calvario» y la representación que ella supone. Tal designación no corresponde ni a los datos de los evangelios, que no hablan para nada de un monte, ni a la situación real del lugar. Aunque no es posible formarse una idea totalmente exacta de la configuración primitiva del Gólgota, porque el lugar está cubierto con edificaciones de la época del emperador Adriano (117-38), está sin embargo fuera de duda, que el lugar en que fue crucificado Jesús sólo era una elevación insignificante del suelo, de unos metros de altura. El peregrino de Burdeos, que visitó Jerusalén en el año 333, habla del «montecillo del Gólgota» y el lugar venerado como situación tradicional de la crucifixión del Señor en la actual iglesia del Santo Sepulcro, es solamente una elevación de 5 metros, tallada en forma cúbica en la roca en tiempo de Constantino. Y tampoco puede decirse que forma la cima de un monte real. El lugar está situado «en la vertiente NE del monte Sión. Está situado sólo unos 30 metros sobre el valle del Tiropeón (que atraviesa la ciudad de sur a norte) y al oriente de éste, extendiéndose hacia el SO por la vertiente del monte Sión» (Mader).

2. Los evangelios no dan una descripción exacta de la situación del Gólgota y del sepulcro de Jesús, pero nos ofrecen, con todo, algu-

77. Cf exc. p 434-439.

nos puntos de vista, no del todo despreciables, para su determinación local.

*a)* El lugar de la crucifixión se encontraba *fuera* de Jerusalén [78], lo cual está de acuerdo tanto con la costumbre romana como judía [79] según la cual los condenados a muerte eran ejecutados fuera del recinto de la ciudad. Por esto también Heb 13,12, pasaje según el cual Jesús «padeció fuera de la puerta» de la ciudad, parece no estar inspirado en Lv 16,27, sino que se remonta a la tradición verdadera, por la cual se explica también la corrección introducida por Mt 21,39 y Lc 20,15, frente a Mc 12,8 [80]. Más exactamente queda determinado el lugar por Jn 19,20, donde se dice que muchos judíos fueron adonde estaba la cruz de Jesús, «porque el lugar en que Jesús fue crucificado estaba cerca de la ciudad». Y de Mt 15,29 puede concluirse que se encontraba en las cercanías de un camino muy frecuentado, por lo que muchos pasaron delante de él.

*b)* El sepulcro de Jesús estaba, como dice expresamente Jn 19, 41, en inmediata cercanía al lugar de la crucifixión y en un huerto, y era un sepulcro lujoso, tallado en la roca, que se cerraba con una piedra; un sepulcro nuevo, que José de Arimatea se había hecho construir [81]. El sepulcro se encontraba en un huerto situado cerca de las murallas de la ciudad, por lo que quedan excluidos como su emplazamiento la parte sur (el valle de Hinom), la parte oeste y la parte este de Jerusalén; sólo al norte había huertos en las inmediaciones de la ciudad. Este hecho queda confirmado por Flavio Josefo [82], según el cual una de las puertas de la parte norte de la segunda muralla de Jerusalén se llamaba la «puerta de los huertos». Este espacio quedó luego incluido en el dominio de la ciudad misma después que Herodes Agripa (41-44 d.C.) construyó una tercera muralla.

3. La tradición cristiana, que puede seguirse sin interrupción

78. Cf. Jn 19,17*b;* Mc 15,21; Lc 23,48.56.

79 Cf. Lev 24,14.23; Núm 15,35; Dt 17,5; Act 7,58; cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* IV, 8,24; § 264; igualmente la literatura rabínica.

80. Cf. com. a Mc 12,8.

81. Mc 15,46 par; Jn 19,41s; Mt 27,66; Jn 20,1-8.

82. FLAVIO JOSEFO, BI V, 4,2; § 146.

hasta el año 326, refiere estos datos al lugar que hoy se encuentra en la actual iglesia del Santo Sepulcro, y es creencia unánime de la cristiandad la de poseer allí realmente los lugares históricos de la muerte y la resurrección del Señor, hasta que en el año 1741 fue atacada por Jonas Korte, con la afirmación de que el lugar reconocido por la tradición como del santo sepulcro, no pudo estar nunca situado fuera de la ciudad, no siendo, por tanto, auténtico. Desde entonces ha sido vivamente discutida la autenticidad de estos santos lugares. Hoy es, sin embargo, estimada de nuevo como muy probable por reconocidos especialistas como Vincent-Abel, Dalman y Joach Jeremias. Una certeza absoluta es imposible lograrla.

Según el relato de Eusebio [83], decidió el emperador Constantino, bajo la inspiración del mismo Cristo, hacer visible en Jerusalén para todos y exponer a la veneración general «el bienaventurado lugar de la salutífera resurrección del Salvador». Porque hombres malvados e impíos habían querido entregar a las tinieblas y al olvido aquel monumento de la inmortalidad habiéndole cubierto con cascote y construido sobre ello un templo a Afrodita (la diosa patrona de la ciudad pagana de entonces Aelia Capitolina). Constantino mandó, pues, hacer desaparecer aquel templo y dejar libre el lugar. Y en las excavaciones practicadas entonces con este fin, se descubrió «contra toda esperanza», el augusto y sacrosanto monumento de la resurrección del Salvador. Por mandato del emperador fue construido en derredor del hueco del sepulcro una suntuosa edificación, a la que se añadió en su parte oriental el atrio rodeado en sus tres frentes de una columnata (un patio libre sin techar), en el que el Peregrino de Burdeos reconoció también «el montecillo del Gólgota». A esto se añadió además, en dirección este, la iglesia del Santo Sepulcro, de cinco naves (llamada *Martyrion)* [84]. Como santuario verdadero consideró el emperador evidentemente el santo sepulcro, mientras que la roca del Gólgota se convirtió en lugar de veneración sólo en los años siguientes. Aparece como tal en Cirilo de Jerusalén [85], en el año 350. El edificio, rematado en cúpula, de la iglesia del Santo Sepulcro,

83. EUSEBIO, *Vita Constantini* III, 25-40.
84. Así en el relato de la monja ETERIA 30,1; entre los años 415 y 417.
85. San CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* I, 1; IV, 10.

elevada sobre la tumba del Señor (llamado *Anastasis* = resurrección)[86], parece haber sido construido por los hijos de Constantino.

El conjunto de las edificaciones ha sufrido desde entonces una historia muy varia. En el año 614 fue destruido en su mayor parte en la toma de Jerusalén por los persas y después sustituido por el abad Modesto (616-626) por una construcción insignificante, que fue destruida más tarde hasta sus cimientos por el califa Hakim Biamrilah. El emperador Constantino IX Monómaco construyó de nuevo, en el año 1048, la iglesia de la resurrección, que después fue ampliada por los cruzados, que añadieron a ello una iglesia románica en lugar de la anterior basílica. Esta construcción de las cruzadas se mantiene en esencia hoy, aunque muy abandonada y en un estado desfigurado por las reconstrucciones y ruinoso además desde algunos años.

4. Las dos objeciones más importantes elevadas contra la autenticidad de los lugares tradicionales de la crucifixión y el sepulcro de Jesús, son las siguientes:

*a)* Nuestro desconocimiento actual del emplazamiento exacto de la segunda muralla al norte de Jerusalén, fuera de la cual tienen que haber estado situados el Gólgota y el sepulcro verdadero de Jesús.

*b)* La tradición ha sido interrumpida primero con la huida de la comunidad cristiana de Jerusalén al comienzo de la guerra judío-romana (66-70) hacia Pela, en Perea[87], y después, de manera absoluta, en el largo espacio de tiempo comprendido entre la rebelión de Bar Kohba (132-135) hasta Constantino (326), durante el cual Jerusalén fue prácticamente una ciudad pagana. Como prueba de esto se remite al testimonio de Eusebio sobre el descubrimiento, en el año 326, «contra toda esperanza», del lugar del santo sepulcro, «entregado a las tinieblas y al olvido». Pero que la tradición sobre el emplazamiento real de estos santos lugares se hubiera roto aparece extraordinariamente improbable, si se piensa en la significación que necesariamente debían tener para la cristiandad, o mejor, simplemente imposible, porque el *nombre* de Gólgota, como lugar de la

86. Cf. ETERIA 24,1.
87. Cf. EUSEBIO, HE III, 5,3.

crucifixión, era conocido por todos los habitantes de Jerusalén.

El hecho de que en la época de Constantino se buscaba el Gólgota precisamente *dentro* de la ciudad de entonces, se puede explicar solamente si es que se tenía para ello el apoyo de una antigua tradición sobre el lugar. Porque según el relato de Eusebio, no es que se diera casualmente con la cueva del sepulcro, como si Constantino hubiera querido reemplazar el templo de Afrodita por una iglesia cristiana y luego, por satisfacer al emperador, se hubiera dicho que era la tumba del Señor olvidada y entonces descubierta de manera milagrosa, sino se empezó a derruir la edificación pagana y a excavar precisamente este lugar, porque se creía tener que encontrar allí el sepulcro auténtico del Señor. Si según las palabras de Eusebio, se encontró el sepulcro del Señor «contra toda esperanza», hay que tener también en cuenta que tal rasgo es propio del estilo oriental en las narraciones sobre lugares sagrados, por lo que no puede ser considerada como testimonio de que el emplazamiento real del sepulcro del Señor hubiera caído totalmente en el olvido.

La circunstancia de nuestro desconocimiento del emplazamiento exacto de la segunda muralla al norte de Jerusalén, que parece justificar cierta inseguridad acerca de si los lugares considerados por la tradición como de la crucifixión y el sepulcro del Señor estaban realmente fuera de Jerusalén en la época de Jesús, pierde su significación por otro hecho: que precisamente en el terreno de la Iglesia del Santo Sepulcro fueron encontradas además otras tumbas. Esto delata, sin duda alguna, que allí había una región sepulcral, que precisamente por serlo tenía que haber estado situada fuera de la segunda muralla de la ciudad. Por otra parte el lugar de la actual iglesia del Santo Sepulcro concuerda de manera notable precisamente con las conclusiones que podemos sacar de los datos de los evangelios sobre el emplazamiento del Gólgota y, de manera no menos notable, corresponde la tumba de Cristo descubierta bajo Constantino a la descripción de Jn 20,1ss.

5. El principal objeto de veneración no era la roca de la crucifixión, emplazada en el atrio, entre el santo sepulcro y la basílica, sino el sepulcro mismo. Por otra parte, la leyenda se ha adueñado precisamente del Gólgota. Hasta el siglo II puede seguirse la leyenda

atestiguada por Orígenes [88], y quizá ya por Julio Africano, de que en el Gólgota había sido enterrado Adán. En el siglo IV aparece esta leyenda con la innovación de que la calavera de Adán estaba enterrada allí, de modo que la sangre del segundo Adán se habría vertido sobre la cabeza del primero, por quien entró en el mundo el pecado y la muerte [89]. En Oriente se extendió esta leyenda y se ha mantenido hasta hoy, mientras que en la Iglesia latina, en la época anterior a las cruzadas, no encontró aceptación alguna, probablemente bajo el influjo de la autoridad de san Jerónimo. Se halla solamente en Ambrosio, en Cesáreo de Arles, en el *Carm. adv. Marcionem* del Pseudo-Tertuliano y en la carta de Paula y Eustoquio a Marcela. San Jerónimo [90] la rechazó basándose en la tradición judía, que señalaba la tumba de Adán en el Hebrón, derivando, en cambio, en forma igualmente fantástica e imposible históricamente, el nombre de Gólgota, de los cráneos de los ajusticiados que yacerían en aquel lugar y no del cráneo de Adán.

Orígenes, Cirilo de Jerusalén [91], Epifanio y la *Cueva de los tesoros* siríaca (cap 29), en cambio, interpretaban todavía el nombre «Gólgota» en el sentido de que Adán era la cabeza de la humanidad. Esta leyenda de la tumba de Adán en el Gólgota encontró luego también un lugar en la iglesia del Santo Sepulcro, puesto que en las construcciones del abad Modesto, como sabemos por el testimonio de peregrinos del siglo VII, fue colocada también una capilla de Adán al pie de la roca del Gólgota. Según otra versión de la leyenda, fue Adán creado en el Gólgota [92], vivió allí y murió también allí [93]. Todas las leyendas de la creación de Adán, de su sepulcro y su cráneo en el Gólgota, se encuentran reunidas en el *Libro de Adán* etiópico. En el Gólgota estuvo, también según la leyenda, el altar de Melquisedec [94], así como el altar sobre el que Abraham quiso sacrificar a su

88. ORÍGENES, *in Mt* 27,32.
89. SAN BASILIO, *in Is* 5,1; EPIFANIO, *Panar.* 46,5.
90 SAN JERÓNIMO, *in Mt* 27,33.
91. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* XIII, 23.
92. *Cueva de los tesoros* 29
93. *Carta* de PAULA y EUSTOQUIO, JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 85 in Ioh.*
94. *Cueva de los tesoros* 29, *Libro de Adán* etiópico.

hijo Isaac (Teodosio peregrino de Jerusalén, hacia el año 530). Desde el siglo II aparece también siempre la idea de que el Gólgota, donde fue creado Adán, era el punto central de la tierra, el ombligo del mundo. «Y extendió sus brazos en la cruz», dice Cirilo de Jerusalén [95], «para abrazar toda la tierra; porque este lugar del Gólgota es el centro de la tierra. Y esto no lo digo yo de mí mismo, sino el profeta es quien lo afirma: En el centro de la tierra has obrado tú la salvación (Sal 74[73]12)».

Tal creencia no ha sido tejida de modo independiente a partir del Sal 74, sino que es, al igual que las leyendas de Adán anteriormente mencionadas, con excepción de la del cráneo de Adán enterrado en el Gólgota, la transmisión de una idea judía sobre el Gólgota como lugar de la redención. Según la creencia judía, Adán había sido creado en el lugar donde estaba emplazado el altar de Jerusalén, que estaba a su vez situado en el centro de la tierra. El judaísmo vio ya muy pronto en el país de Israel el centro de la tierra (cf. Ez 38,12). Y Palestina era considerada como el centro de la tierra sólo por encerrar en sí la ciudad santa, que es llamada muchas veces el centro de la tierra o el ombligo del mundo [96]. Y si Jerusalén era el ombligo del mundo, entonces «el monte Sión es el centro del ombligo del mundo» (Jub 8,19), y dentro del monte santo lo es, a su vez, la roca sagrada, en el *sancta sanctorum* (o según otra opinión bajo el altar de los holocaustos). Esta idea judía queda expresada en resumen en el *Midráš Tanḥuma* (com. a Lev 19): «La tierra de Israel está en el centro del mundo; Jerusalén está en el centro del país de Israel; el recinto sagrado está en el centro de Jerusalén, y el templo en el centro del recinto sagrado; la roca sagrada está delante del arca de la alianza; porque desde ella fue creado el mundo.» El Gólgota, pues, como el lugar más sagrado de la cristiandad, ha atraído hacia sí conceptos que estaban unidos en su origen con el *sancta sanctorum* del templo judío (J. Jeremias).

95. San Cirilo de Jerusalén, *Cat.* XIII, 28.
96. Cf. Ez 5,5; 1Hen 26,1; Flavio Josefo, BI III, 3,5; § 52.

## Muerte de Jesús
## 15,33-41 (= Mt 27, 45-56; Lc 23,44-49; Jn 19,28-30)

[33] *Llegada la hora sexta, quedó en tinieblas toda aquella tierra*
*hasta la hora nona.* [34] *Y a la hora nona exclamó Jesús con voz po-*
*tente:* «Eloí, Eloí, lamá sabaktaní.» *Lo cual quiere decir:* «¡Dios
mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22[21]1). [35] *Y*
*algunos de los que allí estaban, decían al oirlo: «Mira, está llamando*
*a Elías.»* [36] *Corrió entonces uno a empapar una esponja en vinagre,*
*y poniéndola en la punta de una caña, le daba de beber diciendo:*
*«¡Ea! Vamos a ver si viene Elías a bajarlo.»* [37] *Entonces Jesús, lan-*
*zando un potente grito, expiró.*

[38] *Y el velo del templo se rasgó en dos de arriba hasta abajo.*

[39] *Al ver el centurión, que estaba allí frente a Jesús, de qué ma-*
*nera había expirado, dijo: «Realmente, este hombre era Hijo de*
*Dios.»* [40] *Había también unas mujeres que lo contemplaban desde*
*lejos, entre las cuales estaban María Magdalena y María, la madre*
*de Santiago el Menor y de José, y Salomé,* [41] *las cuales, cuando él es-*
*taba en Galilea, lo seguían y le servían, y otras muchas que habían*
*subido con él a Jerusalén.*

La muerte de Jesús va acompañada de fenómenos extraordina- 33
rios. El oscurecimiento del sol, que dura tres horas (de las 12 a las 3), no puede explicarse como un eclipse astronómico, porque era entonces precisamente luna llena. Pero no por eso tiene que tratarse necesariamente de un milagro, sino que se puede pensar (con Dalman y Lagrange) en un oscurecimiento de la luz solar producido por la niebla del siroco, que se da en Palestina con frecuencia en esta estación del año. San Jerónimo [97] da noticia de un eclipse total de sol semejante, no explicable astronómicamente, presenciado por él mismo en Belén en pentecostés del año 398 ó 399. Sea cualquiera la interpretación que al hecho se le dé, el evangelista lo menciona porque para él representa algo más que un simple fenómeno natural sucedido

97. SAN JERÓNIMO, *adv. Ioh. Ierosol.* 42.

casualmente a aquella hora. Las tinieblas son en el AT símbolo de desgracia (cf. Lam 3,2) y especialmente de maldición y de castigo (cf. Am 5,19-20). Y así son también aquí símbolo de la ira divina, no de la que descarga sobre Jesús (cf. Gál 3,13), sino de la que caerá sobre los judíos, que han crucificado al Mesías e Hijo de Dios.

34 En medio de estas tinieblas suena la invocación del Sal 22,2, pronunciada por Jesús con fuerte voz, palabras que Marcos da en su texto arameo. El salmo entero del que está tomada la frase, no es la expresión del estado de desesperación del que se siente rechazado por Dios, sino la del hombre piadoso que se vuelve a su Dios al verse rodeado de la extrema tribulación y en medio de la angustia interior que de ella surge. Por esto tampoco puede ser interpretada esta frase como un grito de desesperación de Jesús. Jesús al pronunciar en su agonía estas palabras del salmo, no manifiesta el sentimiento de que haya fracasado la obra de su vida y de que Dios le haya abandonado, esto es, que lo haya entregado a sus enemigos, sino que deja entrever precisamente lo contrario.

35 Algunos judíos que están junto a la cruz interpretan estas palabras de Jesús como un grito de socorro dirigido a Elías, el cual, según las creencias populares judías, era el gran abogado en la necesidad y salvaba especialmente a los piadosos en las mayores tribulaciones. Pero no es que no entiendan el arameo *Eloí* («Dios mío»), sino que quieren burlarse.

36 El hecho de que se le ofrece vinagre, podía ser entendido en Marcos por la observación transmitida en el v. 36*b* y la resonancia del Sal 69,22 como una burla y un acto de crueldad, pero su finalidad era seguramente la de reanimar al moribundo (cf. Jn 19,28s), aunque su resultado podía ser el de alargar aún más sus sufrimientos. Vinagre con agua era la bebida de refresco de los soldados romanos. Parece haber aquí alguna irregularidad en el texto de Marcos; porque el que da el vinagre a Jesús debe haber sido un soldado romano, a quien por otra parte no convienen las palabras sobre Elías (cf. la forma del texto de Mt 27,49).

37 La gran voz con que Jesús muere, prueba que estuvo hasta el último momento en pleno dominio de sus facultades, pero también que su vida no se apagó suave, sino violenta y repentinamente.

Pudo ser un grito de dolor o de triunfo por la obra que entonces consumaba.

La significación redentora de la muerte de Jesús queda indi- 38
cada por el rasgarse del velo del templo. Probablemente no se hace referencia a la rica cortina que había ante el santuario, sino a la interior, que separaba el *sancta sanctorum* y el santuario (cf. Éx 26,33). Con ello se da a entender que queda entonces libre el acceso al *sancta sanctorum*, esto es, a Dios mismo. Hasta aquel momento no había podido penetrar en el *sancta sanctorum* más que el sumo sacerdote judío en el gran día de la reconciliación [98]. La muerte de Jesús ha conseguido la reconciliación de los hombres con Dios. Si se hiciera referencia al velo exterior visible para todos, habría que interpretar su simbolismo en el sentido de que con la muerte de Jesús dio comienzo la destrucción del templo judío y se puso término al culto del AT.

Mientras los judíos hacen incrédulamente burla del crucificado, 39
confiesa el centurión pagano encargado de la ejecución (la leyenda posterior [99] le da el nombre de Longino) su filiación divina, impresionado por la muerte de Jesús y los prodigios naturales que la acompañan. En boca de un pagano no se expresa con esto ni la filiación divina esencial de Jesús, ni su mesianidad, sino que se le designa como un hombre justo (Lc 23,47), como un «hombre divino» que sufre la muerte inocente y que manifiesta, al mismo tiempo, una fortaleza de alma superior a toda medida humana. «El aparentemente vencido, empieza a vencer» (Hauck).

Los discípulos de Jesús han huido, con excepción de Juan (Jn 40
19,26s). Pero unas mujeres, todas galileas, que ya desde tiempo eran seguidoras de Jesús (cf. Lc 8,2s), se han reunido llenas de valor junto a la cruz, según Marcos nos hace saber en un pasaje un poco retrasado. Son, en parte, las mismas que después están presentes en su sepultura y que se dirigen a su tumba en la mañana de la resurrección. En primer lugar es nombrada siempre María de Magdala [100].

98. Cf. Heb 9,8; 10,19ss.

99. *Hechos de Pilato* 11,1.

100. Magdala era una ciudad situada junto al lago de Genesaret (cf. com a Mc 14,3-9).

La segunda queda distinguida de la primera por el nombre de sus hijos. Es la madre de «los hermanos del Señor» [101]. Salomé es, como lo dice el texto paralelo de Mateo (27,56), la madre de los hijos de Zebedeo: Santiago y Juan.

*El cumplimiento de las Escrituras en la pasión.*

El relato de los evangelios sobre la pasión y la muerte de Jesús ha surgido de la predicación cristiana primitiva, hecho a partir del cual tiene que ser comprendido su carácter especial [102]. Lo que el viernes santo sucedió en Jerusalén era no sólo un escándalo para los judíos y una locura para los gentiles (1Cor 1,23), sino que tuvo que ser para los cristianos «tan escandaloso y tan ofensivo, que un relato sobre tales sucesos sólo podía valer como un documento de vergüenza y de deshonra» (Dibelius). A este monstruoso escándalo de la crucifixión del Mesías sólo se podía responder con la solución al problema de su por qué. Y la respuesta realmente satisfactoria para la fe sólo podía ser *que todo aquello había sido dispuesto por Dios en esa forma*. Esta voluntad de Dios estaba expresada, revelada proféticamente, con antelación, en la Escritura, en *el AT. Y por esto, la pasión es vista a la luz de las profecías del AT*. Y no se trata sólo de demostrar que era voluntad divina, sino de probar también cada detalle particular de la pasión como resultado del plan salvífico divino por medio de la continua referencia al AT. Ya el más antiguo *kerigma* conservado en Pablo (1Cor 15,3ss) habla de la muerte de Jesús «por nuestros pecados según la Escritura» y de la resurrección de Jesús «al tercer día según la Escritura». Así comprendió el cristianismo primitivo la pasión y la muerte de Jesús. Dios fue quien no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros [103]. Por la entrega de su Hijo ha reconciliado Dios al mundo consigo mismo (2Cor 5,19). Lo envió como víctima expiatoria por nuestros pecados [104]. Dios ha determinado el camino de su Hijo por medio

101. Cf. com. a Mc 3,35.
102. Cf. supra, p. 359s.
103. Rom 8,32; cf. 4,25.
104. 1Jn 4,10; cf. Jn 3,6; Rom 5,8.

de las palabras y las señales de los profetas del AT. Así según los Hechos de los apóstoles, tanto en la predicación de pentecostés de Pedro [105], como más tarde también por medio de Pablo (13,27-33), queda expresado de manera definida, que la muerte del Mesías corresponde al plan salvífico de Dios.

Este ver la pasión de Jesús y hasta en sus menores detalles a partir de la voluntad divina, no es sólo una creación de la fe de la comunidad primitiva o de los apóstoles, «un postulado enraizado en la fe de la pascua de resurrección» (Dibelius), sino que procede del mismo Jesús, el cual tenía de su muerte una clara presciencia, a la que da expresión repetidas veces ante los discípulos. Jesús no sólo predijo que iba a padecer [106], sino que designó además su pasión como una estricta necesidad determinada por el Padre [107]. Esta necesidad de su pasión forma una parte de su misión mesiánica [108]. Jesús vive en la conciencia de ser el siervo de Yahveh de Is 53, que da su vida como rescate por todos (Mc 10,45). Por eso marcha a Jerusalén al encuentro de la muerte, con una decisión que llena de confusión a sus discípulos (10,32-34). La última cena está ensombrecida por la seguridad de su inmediata muerte (cf. Lc 22,15), y la institución de la eucaristía se hace en orden a su próxima muerte, en la que su «sangre de la alianza» será derramada por muchos (Mc 14,24).

En las últimas conversaciones con sus discípulos también predice Jesús algunos rasgos de su pasión, en los que tiene que cumplirse la Escritura. Con una frase del Sal 41(40)10, predice la traición por uno de los doce. En Jn 13,18 tienen las palabras la forma de una verdadera cita. Apoyándose en ello queda en Jn 17,11 explicada otra vez la acción del traidor como cumplimiento de la Escritura. Especialmente importante es el pasaje Mc 14,21 («el Hijo del hombre se va conforme está escrito de él, pero ¡ay de ese hombre por quien el Hijo del hombre es entregado!»), ya que, en él, una misma acción es considerada, al mismo tiempo, en dos aspectos distintos. Esa acción significa la culpa más grave de parte del que la lleva a cabo

105. Act 2,13; 3,18.
106. Cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32; además 2,20; 9,10ss; Lc 13,32s.
107. Cf. com. a Mc 8,31.
108. Cf. el exc. *El Hijo del hombre,* p. 160ss.

y, con todo, tiene que suceder, porque así está contenido en el decreto salvífico de Dios. A los discípulos en conjunto les predice Jesús que todos se escandalizarán aquella noche [109]. Pero también esto «tiene» que suceder así, porque lo predice la Escritura (Zac 13,7). Según Lc 22,37 dice Jesús a los discípulos que las palabras de la Escritura sobre el siervo sufriente de Yahveh (Is 53,12) tienen que cumplirse entonces en él: «fue contado entre los malhechores». A esta conciencia de estar destinado por el Padre a la pasión, corresponde su actitud durante la pasión misma; en el prendimiento se deja coger con completa voluntad, porque tiene que cumplirse la Escritura (Mc 14,49) y, precisamente por este motivo, rechaza el intento de defensa de los discípulos (Mt 26,51-54). Jesús, conforme a la profecía de Is 53,7, calla ante las acusaciones presentadas contra él ante el tribunal judío (Mc 14,61) y el romano (15,5). En la cruz ora inmediatamente antes de su muerte con las palabras de quien se vuelve a su Dios lleno de confianza en medio de una extrema tribulación [110] y muere con unas palabras del Sal 31(30)6 (Lc 23,46). Con esta referencia a la Escritura expresa Jesús claramente que en todo lo que en él sucede, aunque haya en ello también la mayor culpa humana, es Dios el que en primera línea actúa.

Siguiendo la Escritura, que dice que «era necesario que el Mesías padeciera todo eso para entrar en su gloria» (Lc 24,26), el Resucitado instruye en seguida a los discípulos de Emaús, para levantar de nuevo su fe decaída.

Esta interpretación redentora de la pasión determina también su forma de exposición por los evangelistas.

En Mt 26,15 («y le ofrecieron 30 denarios») se alude ya (no así en Mc 14,11) a Zac 11,12, pasaje que es citado luego por Mateo (27,9s) literalmente. En lo que sigue, el testimonio de las profecías se concentra en la escena misma de la crucifixión. El sorteo de los vestidos de Jesús por los soldados (Mc 15,24) es narrado recordando el Sal 22(21)19, un rasgo secundario en el conjunto de la crucifixión, que gana, sin embargo, significación por el recuerdo de la profecía

109. Mc 14,27 = Mt 26,31.
110. Mc 15,34 = Sal 22(21)2.

del AT. Con palabras del Sal 22(21)8 se narra la burla de que los transeúntes hacen objeto a Jesús (Mc 15,29). Mateo va aquí aún más lejos, al añadir expresamente (27,43) el pasaje del Sal 22(21)9. Recordando el Sal 69(68)22 («Me dieron hiel por comida y en mi sed me abrevaron con vinagre») se menciona que uno de los presentes en la crucifixión dio a beber a Jesús vinagre (Mt 15,36). Mateo habla además, con referencia al mismo verso (no así Mc 15,23), del vino mezclado con *hiel* (27,34), que fue ofrecido a Jesús como bebida.

Lucas (23,49), apoyándose en el Sal 38(37)12 y 88(87)9, ha cambiado ligeramente el relato de Marcos (15,40) de que, junto a la cruz estaban mujeres galileas que seguían a Jesús.

En Juan encontramos aún otros rasgos de este estilo. Según 15,25, Jesús mismo explica toda su pasión por las palabras del Sal 35(34)19 ó 69(68)5: «para que se cumplan las palabras que están escritas en su ley: "me han odiado sin motivo"». El sorteo de los vestidos es descrito por Juan con mucho más detalle, haciéndose referencia en ello expresamente al cumplimiento de la Escritura (19,23s). «Para que se cumpliese totalmente la Escritura» dijo Jesús: «Tengo sed» (Sal 22[21]16), y entonces se le ofrece vinagre como bebida (19,28-30). Especialmente importante es en el cuarto Evangelio el dato de que a Jesús no se le quebraron las piernas y que en lugar de ello un soldado traspasó su costado (19,32-37), en lo cual ve él el cumplimiento de una doble profecía [111].

Dos puntos son dignos de notar en esta continua referencia al AT:

1.° En la demostración del cumplimiento de la profecía tiene particular importancia el Sal 22(21). Es altamente probable que, por motivo de las palabras de su v. 2, tomadas de él por Jesús mismo (Mc 15,24), se haya entendido todo este salmo, leído a la luz de los acontecimientos de la pasión, como una descripción profética de la pasión misma.

2.° Llama la atención el hecho de que bastantes veces, sobre todo en Marcos, que ofrece el relato más antiguo, no son citados

111. Éx 12,6s; Zac 12,10.

expresamente los textos del AT, sino que, simplemente, se estructura el texto de la narración con arreglo al bíblico, de modo que sólo el que lo conocía podía darse cuenta de esta relación con el AT. Aunque en los demás evangelistas aumenta el número de las referencias y las alusiones al AT, no puede dudarse de que *desde el principio* se vio y se narró la pasión de Jesús en la Iglesia primitiva y en la predicación, cuya expresión escrita son los evangelios, a la luz de las profecías del AT y que no ha habido nunca un relato sin estas referencias al cumplimiento de las profecías. Por dos motivos hay que suponer esto como cierto: en primer lugar porque esta forma de exposición matizada de AT se encuentra ya en Marcos, en quien, por lo demás, la comprobación del cumplimiento de la Escritura tiene una importancia muy secundaria fuera de la pasión; pero sobre todo porque esta forma de ver los acontecimientos de la vida de Jesús a la luz del AT precisamente en la pasión no fue creada por la comunidad primitiva, sino que se remonta y procede del mismo Jesús.

Si los relatos del NT sobre la pasión son narraciones elaboradas y si la comprobación de la Escritura ha tenido en ellos un influjo en la forma de exposición (y quizá también en la elección del material) resulta necesaria ahora la cuestión de la *historicidad* de los rasgos de la pasión que son descritos como cumplimiento de profecías del AT. Aquí hay que tener en cuenta, de una parte, el hecho de que el número de tales rasgos es mayor en Mateo y Lucas y especialmente en Juan, que en Marcos y que, al menos en algunos pasajes, no puede discutirse que han sido los evangelistas quienes han dado forma al texto con este criterio [112].

Por otra parte es igualmente indiscutible que al menos una parte de estos hechos descritos como cumplimientos de profecías son probados como históricos o al menos como probables por fuentes profanas, de tal modo que tendríamos que suponerlos en la pasión de Jesús, aunque no hubieran sido narrados expresamente por los evangelistas, como el sorteo de los vestidos, y el quebrar de las

112. Cf. Mt 26,15; 27,34.43; Lc 23,49; Jn 19,23s.28.33-37; cf. también Mt 21,2-7 junto a Mc 11,2-7.

piernas para acelerar la muerte. También la bebida que se dio a Jesús, como refrigerio, puede ser contado entre estos rasgos. La burla que los judíos que pasan hacen del crucificado es absolutamente probable y una frase como la del Sal 22(21)2 (= Mc 15,34) no se hubiera puesto nunca en labios de Jesús, si no hubiera sido transmitida como pronunciada realmente por él, ya que sólo podía causar dificultades en los lectores. En Lc 23,49 no puede hablarse en absoluto de falsificación de la historia.

Sólo con la mayor reserva puede hablarse del poder creador de historia o de leyenda de este modo de comprobar la Escritura, siendo absolutamente imposible el afirmar (con Guignebert) que la exposición de los evangelios sobre la pasión de Jesús está menos basada en el recuerdo vivo de los acontecimientos que en una creación hecha a partir del AT. Si la capacidad creadora del testimonio profético hubiera sido tan fuertemente efectivo, la historia de la pasión tendría que contener todavía una larga serie de rasgos, que hubieran podido fácilmente tomarse del salmo 22 ó de Is 53. Tiene que ser considerado sorprendente que en el silencio de Jesús ante sus jueces judíos y ante Pilato, así como en la burla de los soldados romanos (Mc 15,16-20), no se hace alusión alguna al siervo sufriente de Yahveh; que la flagelación de Jesús queda mencionada con una sola palabra (Mc 15,15), pero sin referencia alguna al AT [113]; que en el hecho de la crucifixión entre los dos malhechores (Mc 15,27) no se utilice la frase de Is 53,12 (citada por el mismo Jesús, según Lc 22,37), y que en especial, en el relato de la crucifixión misma, no se diga nada de los clavos ni se haga referencia otra vez a Sal 22(21)17 [114]. Todas estas otras comprobaciones de las profecías hubieran sido también posibles, sin que por ello hubiera quedado falseada la historia.

113. Cf. Is 53,5; Sal 129(128).

114. Cf., en autores posteriores, san JUSTINO, *Apol.* I, 35; *Dial.* 97,3; TERTULIANO, *adv. Marc.* III, 19; IV 42.

## Jesús es sepultado
## 15,42-47 (= Mt 27,57-61; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42)

*42 Llegada ya la tarde, por ser la parasceve, o sea, víspera del sábado, 43 José de Arimatea, miembro ilustre del sanedrín, el cual también esperaba el reino de Dios, fue resueltamente a presentarse ante Pilato y a pedirle el cuerpo de Jesús. 44 Pilato se extrañó de que ya hubiera muerto; llamó entonces al centurión y le preguntó si efectivamente había muerto ya. 45 Informado de ello por el centurión, concedió benévolamente el cadáver a José. 46 Éste, después de comprar una sábana, lo bajó de la cruz, lo envolvió en la sábana y lo depositó en un sepulcro que estaba excavado en una roca; luego hizo rodar una piedra sobre la puerta del sepulcro. 47 María Magdalena y María, la madre de José, estaban mirando dónde quedaba colocado.*

**42s** El espacio de tiempo entre la muerte de Jesús y el comienzo del sábado, al anochecer del viernes, era breve [115], por lo que se hacía necesario apresurarse, si la sepultura debía llevarse a cabo aún en el mismo día, con arreglo a las prescripciones del AT en el caso de un ajusticiado (Dt 21,33). Como los discípulos han huido, se hace cargo del cadáver José de Arimatea (probablemente Ramataim junto a Lida), persona distinguida, quien a pesar de su calidad de miembro del sanedrín, era seguidor de Jesús en secreto (Mt 27, 57). Que «esperaba el reino de Dios» (como el anciano Simeón, Lc 2,25), significa que era uno de los «pacíficos» (Sal 35,20), que esperaban piadosamente la hora en que Dios decidiera intervenir en la historia.

**44s** Los crucificados vivían a veces hasta dos días, por lo que Pilato no puede al principio dar crédito a la noticia de la rápida muerte de Jesús, hasta que se la confirma el centurión a cuyo cargo estuvo la crucifixión.

**46** Los ajusticiados no podían ser enterrados en la tumba de sus padres [116]. Sólo después de la destrucción natural del cadáver podían

115. Sobre los datos horarios de los evangelistas, cf com. a Mc 15,25.
116. *Sanh* VI, 5s.

ser trasladados sus restos a la tumba familiar. Por esto fue un acto de especial piedad que José de Arimatea sepultara el cuerpo de Jesús en un lujoso sepulcro excavado en la roca, tal como sólo gentes adineradas y distinguidas podían poseerlo, y según Mt 27,60, en su propia tumba familiar. La clausura de la tumba con una gran piedra corresponde al uso judío.

La presencia de las dos mujeres prepara la escena que sigue. **47**
No hubo tiempo para la unción del cadáver. Por eso quieren las mujeres conocer el lugar del sepulcro de Jesús, para hacerla el día después del sábado.

## «Ha resucitado, no está aquí»
## 16,1-8 (= Mt 28,1-10; Lc 24,1-11; Jn 20,1-18)

[1] *Pasado ya el sábado, María Magdalena y María, la madre de*
*Santiago, y Salomé compraron perfumes para ir a ungirlo.* [2] *Y muy*
*de madrugada, en el primer día de la semana, van al sepulcro, apenas*
*salido el sol.* [3] *Iban diciéndose unas a otras: «¿Quién nos descorrerá*
*la piedra de la puerta del sepulcro?»* [4] *Pero, levantando la vista,*
*ven que la piedra, que por cierto era muy grande, estaba ya desco-*
*rrida.* [5] *Y cuando entraron en el sepulcro, vieron a un joven, sentado*
*a la parte derecha, vestido con una túnica blanquísima, y se quedaron*
*pasmadas.* [6] *Pero él les dice: «Dejad ya vuestro asombro. Venís*
*a buscar a Jesús Nazareno, el crucificado; pues ha resucitado, no*
*está aquí; éste es el lugar donde lo pusieron.* [7] *Id, pues, vosotras a de-*
*cir a sus discípulos, particularmente a Pedro, que él irá antes que*
*vosotros a Galilea; allí lo veréis, conforme os lo dijo él.»* [8] *Ellas sa-*
*lieron huyendo del sepulcro, porque estaban sobrecogidas de temor*
*y espanto. Y nada dijeron a nadie, porque tenían miedo.*

Al término del sábado, cuando según el cómputo judío, a la **1s**
puesta del sol, dio comienzo el domingo, compran las tres mujeres ungüentos para ir con ellos, a la mañana siguiente, al sepulcro de Jesús. Quieren llevar a cabo todavía la unción del cadáver, que no pudieron realizar el viernes santo por falta de tiempo. La unción

hubiera sido también permitida en sábado. Pero por las compras que para ello eran necesarias, lo aplazan hasta el domingo. La unción de los cadáveres era uso judío [117], entre quienes se desconocía, en cambio, la costumbre egipcia del embalsamamiento (cf. Gén 50, 26). El plan de las mujeres presupone su desconocimiento de la profecía de Jesús de que resucitaría al tercer día.

3s El problema que las inquieta, de quién les removerá la piedra que cierra el sepulcro, lo encuentran resuelto a su llegada; está ya retirada, de modo que pueden entrar en seguida en el interior del sepulcro.

5 Y en lugar del cuerpo de Jesús ven a un ángel en figura de un joven. Su vestido blanco indica su origen celestial, que (cf. 9,3) las deja llenas de confusión.

6 El ángel conoce el motivo de su venida, pero les hace saber que ya no tiene objeto. Porque el que creen muerto, Jesús, a quien quieren mostrar el último servicio de su piedad, vive y ha abandonado ya la morada de la muerte. Las mujeres son las primeras que reciben por un enviado del cielo el mensaje pascual de que el crucificado ha resucitado de entre los muertos. Esto es lo fundamental en el pasaje, cuya sobria objetividad no cede a la del resto del evangelio. El sepulcro vacío que encuentran las mujeres, es sólo la confirmación visible para los ojos corporales, del mensaje divino. Es una prueba de que la aparición del ángel —lo mismo que las apariciones del Resucitado— no son alucinaciones de mentes calenturientas. Pero la certeza de la resurrección no se basa en el hecho de que la tumba está vacía, sino en el mensaje del ángel.

7 Las tres mujeres son las primeras en recibir el mensaje de que Jesús vive, pero no las primeras en verle a él mismo. Ellas reciben el encargo de transmitir la noticia a los discípulos, cuya presencia en el mismo Jerusalén o en los alrededores se supone. Pedro, que según Lc 24,34 y 1Cor 15,5, recibió también la primera aparición del Resucitado, es nombrado aquí de manera expresa, concediéndosele así cierta preeminencia sobre los demás discípulos. El anun-

117. Cf. *Mišná*, Šabbat XXIII, 5.

cio de que Jesús irá antes que sus discípulos a Galilea remite expresamente a las palabras de Jesús en 14,28.

Fuera de sí y llenas de confusión, las mujeres se alejan de allí **8** a toda prisa. Y el temor que sienten ante el suceso del que han sido testigos, las reduce también al silencio. Al menos por lo pronto no dicen nada a nadie de ello. Pero que el evangelista quisiera dar a entender que no habían hablado *nunca* de ello, estaría en contradicción con el hecho sencillo y evidente de que lo que él narra aquí quiere que sea entendido como suceso histórico. Es una hipótesis que difícilmente puede satisfacer, la de que Marcos hubiera puesto fin a su Evangelio con la frase «porque tenían miedo», como hoy muchos exegetas suponen.

De todos modos el capítulo final que sigue constituye, tanto en relación con su testimonio en los textos, como por su contenido, uno de los problemas más singulares de todo el segundo Evangelio.

## El final canónico del Evangelio según Marcos 16,9-20

[9] *Después de resucitar al amanecer, en el primer día de la semana,*
*se apareció primeramente a María Magdalena, de la que había arro-*
*jado siete demonios.* [10] *Ella fue a anunciarlo a los que habían estado*
*con él, que estaban ahora sumidos en la tristeza y en el llanto.* [11] *Ellos,*
*cuando le oyeron decir que vivía y que lo había visto ella, siguieron*
*incrédulos.*

[12] *Después de esto se manifestó, bajo otra figura, a dos de ellos,*
*que iban de camino y se dirigían a un campo;* [13] *entonces éstos*
*regresaron a dar la noticia a los demás. Pero tampoco a ellos los*
*creyeron.*

[14] *Finalmente se manifestó a los once, mientras estaban a la mesa,*
*y les reprendió su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber*
*dado crédito a quienes lo habían visto resucitado.*

[15] *Luego les dijo: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio*
*a toda la creación.* [16] *El que crea y se bautice, se salvará; pero el que*

*no crea, se condenará.* [17] *Estas señales acompañarán a los que crean: en virtud de mi nombre arrojarán a los demonios, hablarán lenguas nuevas,* [18] *tomarán en sus manos serpientes, y, aunque beban algo mortalmente venenoso, no les hará daño, impondrán las manos a los enfermos y éstos recobrarán la salud.»*

[19] *Así pues, el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios.* [20] *Ellos luego fueron a predicar por todas partes, cooperando el Señor con ellos y confirmando su palabra con las señales que la acompañaban.*

Esta sección no forma una unidad estricta, sino que está compuesta de varios fragmentos independientes entre sí y puestos simplemente unos a continuación de otros. Por su contenido, los v. 9-11 (la aparición del Resucitado a María Magdalena), v. 12s (la aparición a los discípulos que van de camino) y v. 14 (la aparición a los once) forman cierta unidad entre sí, a la que sigue, en los v. 15-18, otro segundo grupo unitario, constituido totalmente por palabras del Resucitado a los discípulos. Los v. finales 19s se refieren a la ascensión del «Señor Jesús» al cielo, donde se sentó a la derecha de Dios, y a la misión de los apóstoles.

**9s** La sección comienza *ex abrupto,* al no mencionar el sujeto de la oración principal (Jesús). Por su contenido, el v. 9 enlaza con 16,2, según el cual las mujeres fueron a la tumba al amanecer, al situar precisamente en esta hora la resurrección. María Magdalena, que (lo mismo que en Jn 20,1ss) es nombrada como la primera a quien Jesús se aparece, es introducida aquí de nuevo, como si no se la hubiera nombrado con anterioridad y caracterizada según Lc 8,2. Por su contenido son los v. 9-10 un conciso resumen de lo narrado en Jn 20,1.11-18.

**11-13** El v. 11, que está todavía en relación con los v. 9s, recuerda a Lc 24,11. Los v. 12s hablan de otra aparición del Resucitado y hacen referencia a Lc 24,13-55, pasaje según el cual Jesús se apareció a dos discípulos de Emaús cuando iban de camino. «Bajo otra figura» — con lo cual se enlaza con el v. 9 — quiere decir evidentemente sólo que Jesús se apareció a María Magdalena como jardinero y a los dos discípulos como caminante. Nuevo frente a

Lucas no hay sino la repetida incredulidad de los discípulos[118].

La tercera aparición tiene lugar ante los once reunidos para **14**
comer. Aquí parecen haber sido tomados en cuenta juntamente Lc 24,36-49 (= Jn 20,19-23) y Mt 28,16-20. La forma en que se habla de las tres apariciones prueba «que no se pretende narrar algo desconocido, sino enumerar hechos conocidos ya» (Lohmeyer). Extraña es la repetida mención de la incredulidad de los discípulos frente a los testigos de la resurrección y, en el v. 14, la dureza del reproche que por ello reciben. Este rasgo hay que explicarlo probablemente a partir del significado que la resurrección de Jesús tenía en la fe de la comunidad primitiva. Esto dio ocasión a un autor más tardío a introducir, después del v. 14, una defensa de los discípulos, que en el texto original griego está contenida sólo (el llamado *logion* de Freer) en un único manuscrito del siglo v, descubierto en 1907, el *Codex Washingtonianus* (W). Su texto es como sigue: «Y ellos se defendían diciendo: "Este mundo anárquico e incrédulo está bajo el dominio de Satán, que no permite que sea acogida la verdad de Dios por los espíritus impuros (o bien: "que los que están bajo el poder de los espíritus impuros acojan la verdad [y] el poder de Dios). Por esto revela ahora (ya) tu justicia", le decían a Cristo. Y Cristo les replicó: "Cumplido está el límite de los años del poder de Satán. Pero se acerca otro horror. Y por los pecadores fui yo entregado a la muerte, para que se conviertan a la verdad y no pequen más, para que hereden la gloria celestial espiritual e imperecedera de la justicia".» Anteriormente no era conocido más que el comienzo de este texto por una cita de san Jerónimo[119]. No está claro quiénes sean los espíritus impuros (¿los discípulos?). Tanto su testimonio en la tradición, totalmente insuficiente, como el contenido, no admiten duda alguna de que este texto no es un componente originario del final de Marcos.

Los v. 15s no hay que comprenderlos en relación temporal inmediata con el v. 14, como lo prueba, sobre todo, el paso inmediato **15s**
del duro reproche al mandato de misión. Por su contenido los dos

118 Cf., por el contrario, Lc 24,33-35.

119. San Jerónimo, *adv. Pelag.* ii, 15.

versos corresponden a Mt 28,19. Pero el valor salvador del bautismo y la necesidad de la fe para la salvación son destacados con gran insistencia.

**17s** Aquellos que acojan con fe el Evangelio, verán prodigios como confirmación divina. Los milagros aquí enumerados no son confirmación de la predicación [120], ni una parte del poder concedido al que anuncia el evangelio (cf. Mc 6,7-12), sino que hay que entenderlos en el sentido de Jn 14,12. Con todo, las obras que aquí se mencionan no son las de Jn 14,12 y corresponden a las nombradas en los sinópticos [121]. Los milagros nombrados en el v. 18 se refieren únicamente al bienestar corporal del hombre. Tampoco el veneno puede dañarles, como se destaca expresamente [122].

**19** El contenido del v. 19 no está tampoco en una relación temporal inmediata con el de los v. 15-18 y el autor no piensa aquí en las palabras del Resucitado citadas por él anteriormente, sino en general en todas las que él por la tradición conocía. Aquí y en el v. 20, lo mismo que en lo que precede, no *narra*, sino habla de la glorificación del Señor en el estilo formulario y conciso de la predicación cristiana primitiva. La ascensión del «Señor Jesús» [123] se describe con palabras tomadas de la historia de Elías (2Re 2,11) y del Sal 110,1 [124]

**20** El mensaje de salvación, que el Señor glorioso confirma por medio de milagros, se predica en todo el mundo por los apóstoles. La frase tiene necesariamente, tras sí, una larga historia de trabajo misional paleocristiano.

---

120. Cf. Act 2,43; 4,16.30; Rom 15,19; 2Cor 12,12 y también Mc 16,20

121. Cf. Mc 3,15; 6,13; 9,38 (expulsiones de demonios en nombre de Jesús); Lc 10,19; Act 2,3s; 10,46; 28,3s) y en Pablo (1Cor 12,10.28).

122. Cf., sobre esto, la narración de Papías sobre Barsabás, en EUSEBIO, HE III, 39, y la leyenda sobre Juan en ActJn.

123. Esta expresión se encuentra sólo aquí en los evangelios, pero es frecuente en los Hechos de los apóstoles y en Pablo como designación del Señor glorioso.

124. Cf. com. a Mt 12,37.

*El problema del final de Marcos.*

La sección final del Evangelio de Marcos contiene un doble problema.

1.° No es una continuación real de la narración de 16,1-8, sino únicamente, dentro de la máxima concisión posible, una *enumeración* resumida de los relatos de los restantes evangelios sobre las apariciones del Resucitado y sus últimas órdenes a los discípulos, y una enumeración tal que para su exacta comprensión supone en parte aquellos relatos, y tiene que ser, por tanto, más moderna que ellos. En este punto, la sección en su conjunto diverge claramente del gráfico estilo narrativo de Marcos. En cuanto a su contenido es importante que no se dice nada de Galilea y de las apariciones galileas del Señor, esto es, no se ofrece el cumplimiento de la promesa de 14,28 = 16,7. Se distingue además de la exposición de Marcos también en muchos detalles del léxico y el estilo que no pueden ser reproducidos en una traducción. Salta a la vista de una manera especial la diferente designación del sábado (πρώτῃ σαββάτου en lugar de τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων 16,2) en el v. 9 y la expresión «el Señor Jesús» en el v. 19. El trozo no causa la impresión de que hubiera sido pensado desde un principio como un complemento a Mc 16,1-8, y no enlaza bien con el v. 8. Es más bien un resumen sumario, independiente en su origen, de las apariciones del Resucitado y de la actividad de los apóstoles. A esto se añade la observación extraordinariamente importante de que las correspondencias de los otros dos sinópticos con Marcos y entre sí, cesan a partir de Mc 16,8.

2.° También la tradición textual del fragmento confirma los argumentos basados en su contenido y su forma. Falta en los dos más importantes manuscritos unciales de los evangelios, el *Códice Sinaítico* y el *Vaticano*, en el más antiguo de los dos manuscritos de la traducción del antiguo sirio, en nueve de los diez más antiguos manuscritos armenios, en los más antiguos manuscritos de la traducción sahídica (alto egipcio) y etiópica, así como en la antigua traducción georgiana, donde el texto está añadido como un apéndice a los cuatro evangelios al final del de Juan. En unos

treinta manuscritos más se encuentran indicaciones de que el texto faltaba originariamente.

En el *Codex Bobiensis*, el más importante texto de la traducción latina africana, aparece en su lugar otro final más breve, que en otros textos, sobre todo griegos coptos y etiópicos aparece precediendo al otro final más largo. Su texto es como sigue: «Y expusieron brevemente a los que estaban con Pedro todo lo que se les había ordenado. Después se les apareció él mismo y envió por medio de ellos desde Oriente a Occidente el mensaje santo e imperecedero de la salvación eterna. Amén.» Estas frases tienen evidentemente el fin de dar al Evangelio un final redondeado. Enlazan, dejando a un lado el v. 8, con el v. 7, pero no ofrecen lo que necesariamente había que esperar tras el v. 7, esto es, las apariciones del Resucitado a Pedro y en Galilea. Por su defectuoso testimonio en la tradición textual, no pueden ser consideradas, en modo alguno, como componente original del Evangelio. Tienen más bien una significación simplemente negativa, esto es, este final más breve no se hubiera creado, si se hubiera poseído ya el otro, el final canónico, más extenso (u otro cualquiera).

Al testimonio de los manuscritos se añade el de varios escritores eclesiásticos de la época más antigua (Clemente Alejandrino, Orígenes, Cipriano, Cirilo de Jerusalén), sobre todo el de un autor tan sabio y tan versado en el texto de la Biblia como Eusebio de Cesarea [125], según el cual, en la mayor parte de manuscritos de la época, y precisamente en los que ofrecen el texto con mayor fidelidad, el Evangelio de Marcos terminaba en 16,8, testimonio repetido en su época por un no menor especialista en cuestiones de texto bíblico, san Jerónimo [126]. Probablemente tampoco el EvPe, compuesto hacia el 150, en el que está utilizado Mc 16,1-6, ha leído nada después de 16,8, lo mismo que ya anteriormente Mateo y Lucas.

El hecho de que (junto con otros posteriores) Taciano e Ireneo, dos escritores del siglo II, así como san Justino el Mártir [127], anterior a ambos, conocen el final canónico, prueba sólo su relativa

125. EUSEBIO DE CESAREA, *Quaest. ad Marinum* 1.
126. SAN JERÓNIMO, *Epist. 120, 3 ad Hedib.*
127. SAN JUSTINO, *Apol.* I, 45.

antigüedad, pero no su pertenencia originaria a Marcos. Que no pertenece a Marcos y que tampoco éste puede haber completado más tarde su Evangelio, inacabado en un principio, con este apéndice, que luego habría sido suprimido de nuevo [128], queda asegurado por todos los motivos citados, sobre todo por su singularidad de contenido y de lenguaje, así como por su dependencia de los otros tres evangelios. Por su clara dependencia de Juan y por el hecho de que san Justino el Mártir atestigua su existencia a partir del 150, tiene que haber sido compuesto en la primera mitad del siglo II. No tiene valor alguno la nota contenida en un manuscrito armenio del año 989, según la cual este texto procedería del «presbítero Arist(i)ón». Ninguno de los escritores antiguos que se ocupan del final de Marcos, particularmente Eusebio y Jerónimo, supo nada de un Aristión, autor de él, por lo que tal noticia, debida a una mano del siglo XV, sólo puede ser valorada como una suposición de un desconocido, en una época muy tardía. El hecho de que este fragmento, independiente en su origen, se añadiera muy pronto al texto de Marcos, se explica por la necesidad de dar a este Evangelio un final satisfactorio (como lo prueba también la existencia del final más breve del *Codex Bobiensis).*

3.º Basándose en todos estos argumentos no es posible, pues, dudar de que el final largo, canónico, de Marcos no era un componente originario del Evangelio de Marcos, con lo que la crítica histórica queda ante un verdadero dilema en la cuestión de si Marcos puso fin a su evangelio con 16,8 ó había originariamente algo más a continuación, que luego se ha perdido. Las dos hipótesis tienen sobre sí el peso de grandes dificultades.

Si 16,8 no era el final originario del Evangelio, hay que preguntarse qué es lo que seguía a continuación y cómo pudo perderse esta parte final. Basándose en 14,28 y 16,7 hay que suponer que este trozo final contendría un relato sobre las apariciones del Resucitado prometidas en estos dos pasajes. No es probable, en manera alguna, que se hubiera suprimido más tarde este trozo intencionadamente.

128. Quizá por motivos litúrgicos, por los datos discordantes de Mc 16,9 y Mt 28,1.

Si el motivo para esta supresión hubiera sido el que las apariciones galileas del Resucitado narradas en el final desaparecido estuvieran en contradicción con Lc 24 que sólo habla de apariciones en Jerusalén o sus alrededores, entonces habría tenido que ser suprimido también por el mismo motivo el final de Mateo (y Juan 21). Tampoco es imaginable que tal supresión hubiera podido llevarse a cabo en toda la antigua Iglesia, una vez que Marcos, como es sabido, había encontrado ya en el siglo I una gran difusión. Y como ya Mateo y Lucas dejan reconocer que el Evangelio de Marcos por ellos utilizado terminaba en 16,8, tendría que haberse llevado a cabo esa supresión del final antes de la composición del Evangelio de ambos.

Si la pérdida hubiera sido de tipo mecánico, esto es, que se hubiera perdido la última hoja del manuscrito, lo cual podría ser en último término la solución más satisfactoria, resultaría inútil la cuestión de su motivación, pero se mantendría también el problema de por qué no fue completada la parte que faltaba. La pérdida habría tenido que ocurrir además en el original mismo, ya que sólo así podría explicarse el que no hubiera quedado la menor huella de la parte perdida.

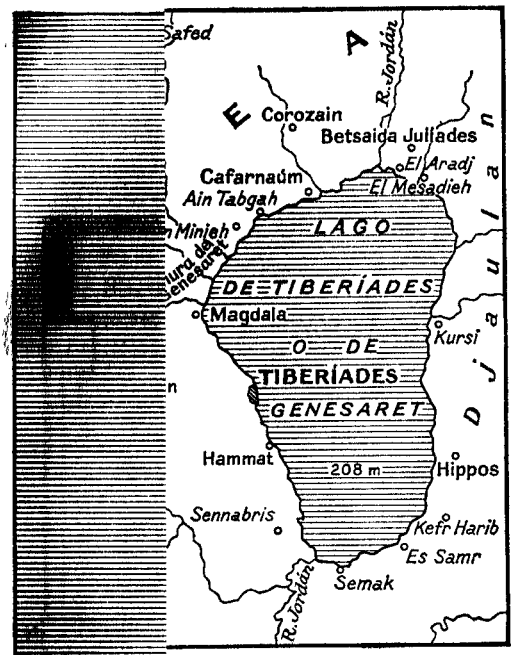
En la actualidad, un número siempre creciente de exegetas modernos sostiene, por el contrario, que 16,8 podría muy bien ser entendido como el final originario del Evangelio de Marcos, pasaje al que, por tanto, no seguía nada en el original. Con esto desaparece el problema de la forma de su pérdida, pero al precio de una nueva y enorme dificultad. El v. 16,8 es insostenible como final del Evangelio. El cristianismo primitivo no podía hablar de la pasión del Señor más que en conjunto con la resurrección, ya que sólo ésta podía hacer desaparecer para la fe el escándalo de la cruz. La tumba vacía no fue para las mujeres la prueba de que el Señor realmente vivía, sino que, por el contrario, las dejó sumidas en el sobresalto y la perplejidad. Un evangelio cuyas últimas palabras producen confusión y sobresalto, no puede decirse que tenga un final satisfactorio.

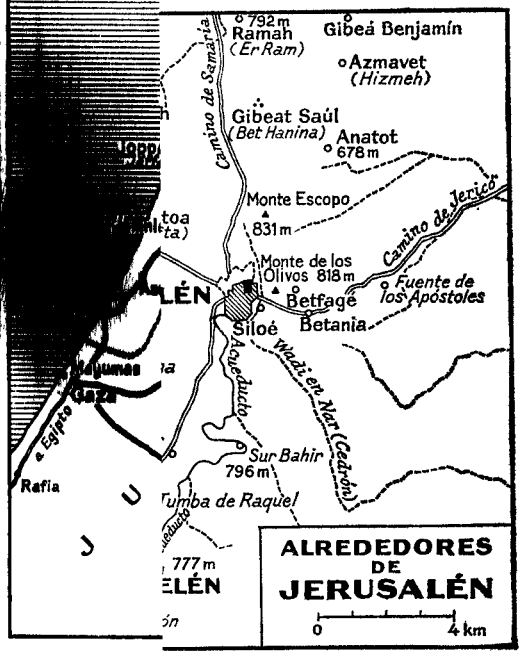
Si en 14,28 y 16,7 son anunciadas expresamente apariciones del Resucitado en Galilea, no podía estar el Evangelio completo

sin dar cuenta del cumplimiento de esta promesa. La adición posterior de uno de los dos finales no originarios prueba que tampoco en la antigua Iglesia se consideró a 16,8 como final satisfactorio del Evangelio de Marcos. El Evangelio de Marcos termina, pues, en la forma a nosotros transmitida con un gran enigma, cuya solución definitiva no parece fácil que pueda encontrarse alguna vez

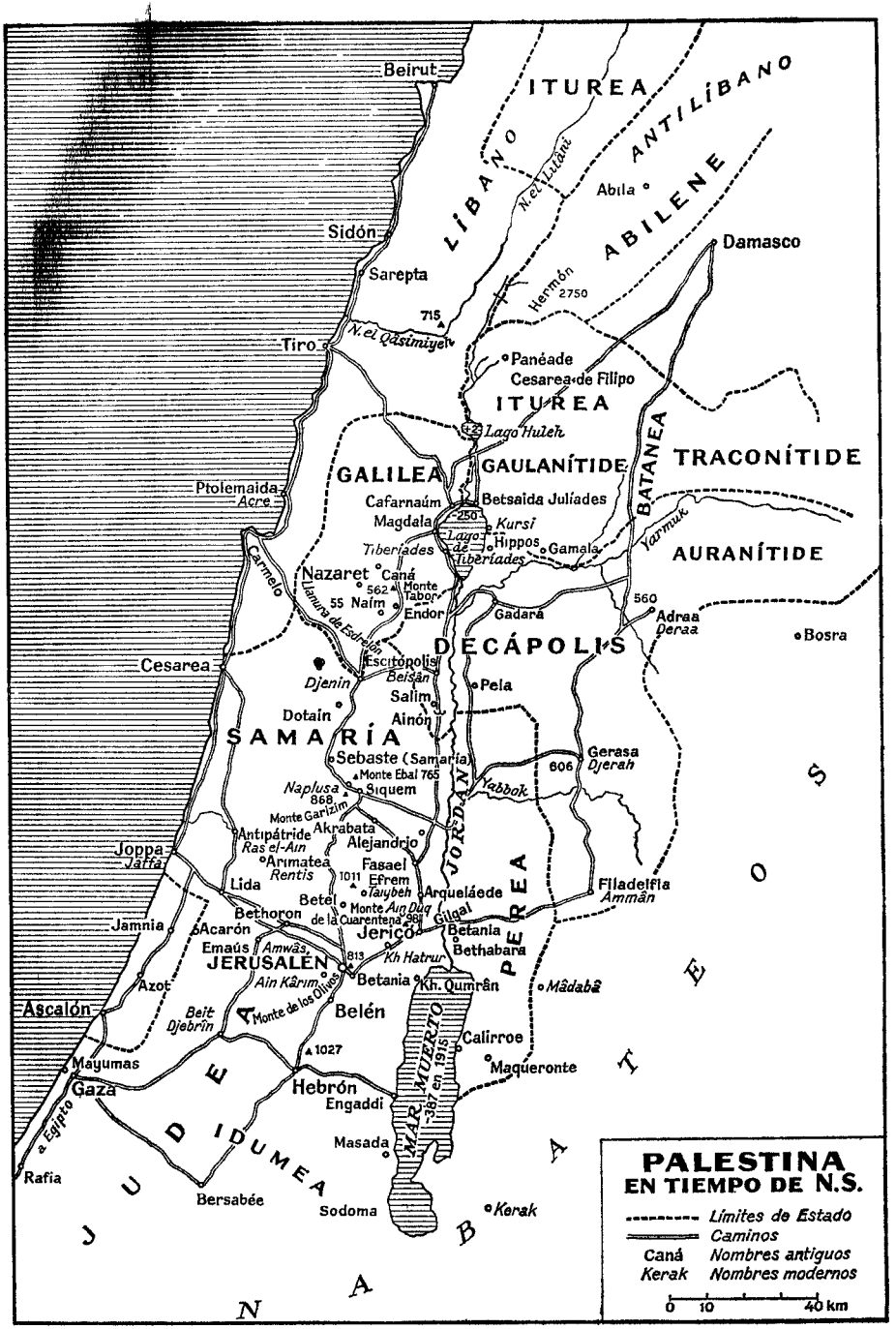
# ÍNDICE DE «EXCURSUS»

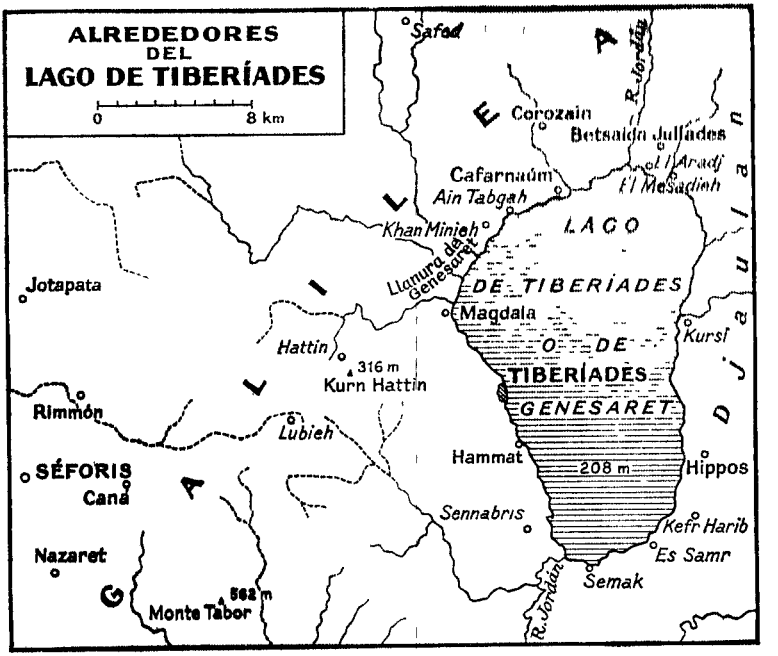

| | Págs. |
|---|---|
| Evangelio | 27 |
| Jesús, hijo de Dios, según la tradición de los sinópticos | 29 |
| El bautismo de Juan | 37 |
| Galilea, patria del evangelio | 45 |
| El reino de Dios | 49 |
| Jesús y la curación de los endemoniados | 65 |
| La lepra en la Biblia | 76 |
| Los milagros de Jesús | 78 |
| Los escribas y los fariseos | 89 |
| Los «hermanos» de Jesús | 126 |
| El concepto de parábola | 130 |
| El concepto de fe en los evangelios sinópticos | 170 |
| El concepto de pureza ritual en el Antiguo Testamento y en el judaísmo | 201 |
| La mesianidad de Jesús y su orden de no revelarla | 225 |
| El Hijo del hombre | 232 |
| El testimonio de Jesús sobre sí mismo, según los evangelios sinópticos | 235 |
| La actitud de Jesús ante la riqueza | 280 |
| Los saduceos | 327 |
| La pascua judía | 362 |
| El problema de la Magdalena | 365 |
| La cena ritual de la pascua judía | 373 |
| Historicidad de la institución de la eucaristía, sentido de las palabras de la institución e historicidad del mandato de repetirla | 378 |
| La fecha de la última cena y de la muerte de Jesús | 384 |
| La agonía de Jesús en Getsemaní | 396 |
| El proceso de Jesús ante el tribunal judío | 407 |
| El Gólgota y el santo sepulcro | 424 |
| El cumplimiento de las Escrituras en la pasión | 434 |
| El problema del final de Marcos | 447 |

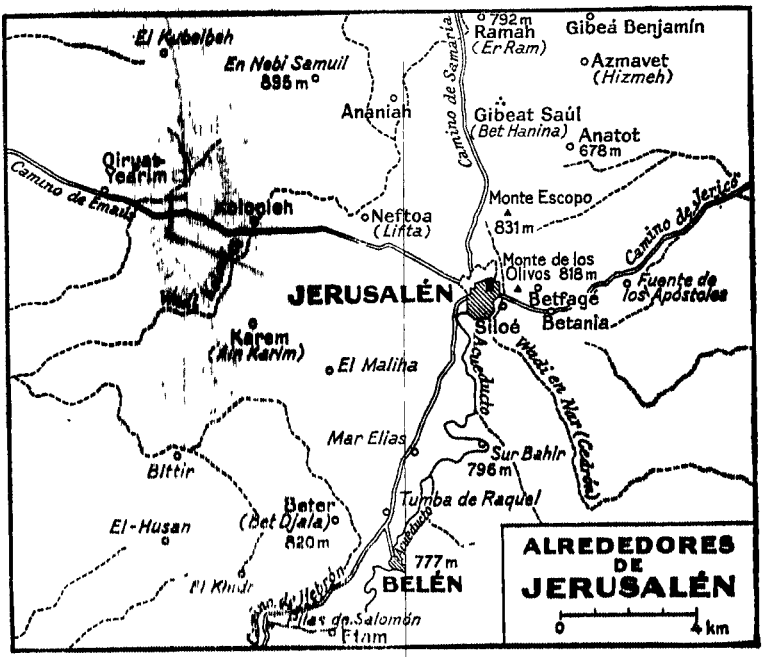


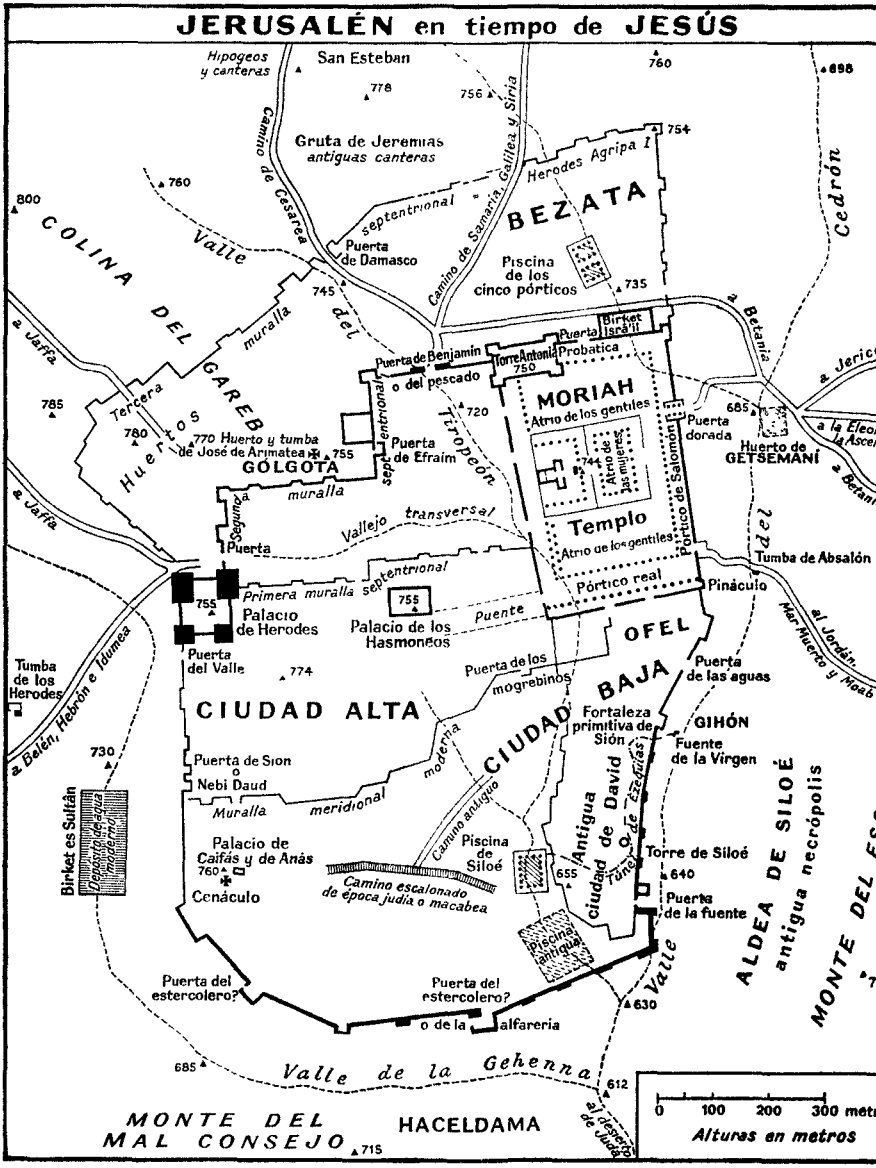



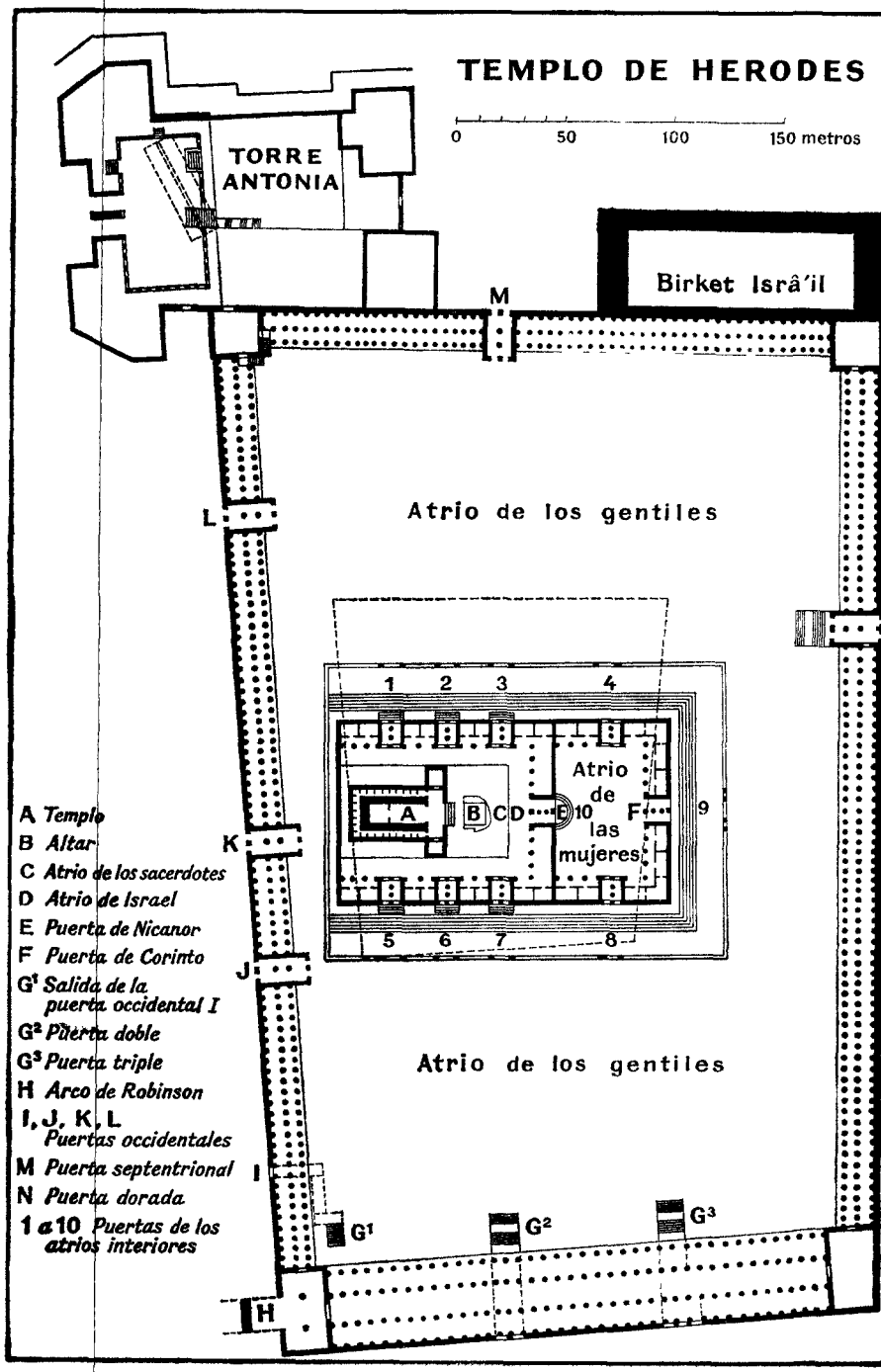

A Templ
B Altar
C Atrio
D Atrio
E Puert
F Puert
G¹ Salida
puert
G² Puert
G³ Puert
H Arco
I, J, K
Puert
M Puert
N Puert
1 a 10
atrio


PALESTINA
EN TIEMPO DE N.S.
Límites de Estado
Caminos
Caná Nombres antiguos
Kerak Nombres modernos
0 10 40 km
Beirut
ITUREA
ANTILÍBANO
LÍBANO
N. el Litani
Abila
ABILENE
Damasco
Sidón
Sarepta
Hermón
2750
715
N. el Qâsimiyeh
Tiro
Panéade
Cesarea de Filipo
ITUREA
Lago Huleh
GALILEA
GAULANÍTIDE
TRACONÍTIDE
BATANEA
Ptolemaida
Acre
Cafarnaúm
Betsaida Juliades
Magdala
250
Kursi
Lago de Tiberíades
Hippos
Gamala
Tiberíades
Yarmuk
AURANÍTIDE
Carmelo
Llanura de Esdrelón
Nazaret
Caná
562
Monte Tabor
55
Naím
Endor
Gadara
560
Adraa
Deraa
Bosra
Escitópolis
Beisân
DECÁPOLIS
Cesarea
Djenin
Pela
Salim
Dotaín
Aínón
SAMARÍA
Sebaste (Samaría)
Monte Ebal 765
Gerasa
Djerah
606
Naplusa
868
Siquem
Yabbok
Monte Garizim
Akrabata
Antipátride
Ras el-Aín
Alejandrio
JORDAN
Joppa
Jaffa
Arimatea
Rentis
Fasael
1011
Efrem
Taiybeh
Arqueláede
Filadelfia
Ammân
Lida
Betel
Monte de la Cuarentena 998
Ain Duq
Gilgal
Bethoron
Jamnia
Acarón
Emaús
Amwâs
Jericó
Betania
Bethabara
JERUSALÉN
813
Kh Hatrur
Ain Kârim
Betania
Kh. Qumrân
Mâdabâ
Azot
Ascalón
Beit Djebrîn
Monte de los Olivos
Belén
Calirroe
Mayumas
1027
Maqueronte
Gaza
Hebrón
Engaddi
MAR MUERTO
Sal en 1915
a Egipto
Masada
Rafia
Bersabée
Sodoma
Kerak
JUDEA
IDUMEA
PEREA
JORDANES
BATANEA


ALREDEDORES
DEL
LAGO DE TIBERÍADES
0
8 km
Safed
Corozain
Betsaida Julíades
Cafarnaúm
Ain Tabgah
el Araidj
El Mesadieh
Khan Minieh
LAGO
DE TIBERÍADES
O DE
TIBERÍADES
GENESARET
Llanura de Genesaret
Jotapata
Magdala
Kursi
Hattin
316 m
Kurn Hattin
Rimmón
Lubieh
Hammat
208 m
Hippos
SÉFORIS
Caná
Sennabris
Kefr Harib
Es Samr
Semak
Nazaret
562 m
Monte Tabor
R. Jordán
Djaulan


El Kubeibeh
En Nebi Samuil
895 m
792 m
Ramah
(Er Ram)
Gibeá Benjamín
Azmavet
(Hizmeh)
Ananiah
Camino de Samaria
Gibeat Saúl
(Bet Hanina)
Anatot
678 m
Qiryat-Yearim
Camino de Emaús
Neftoa
(Lifta)
Monte Escopo
831 m
Camino de Jericó
Monte de los Olivos 818 m
Fuente de los Apóstoles
JERUSALÉN
Betfagé
Betania
Siloé
Karem
(Ain Karim)
El Maliha
Acueducto
Wadi en Nar (Cedrón)
Mar Elias
Sur Bahir
796 m
Bittir
Tumba de Raquel
Beter
(Bet Djala)
820 m
El-Husan
777 m
El Khidr
BELÉN
Estanques de Salomón
Etam
ALREDEDORES
DE
JERUSALÉN
0
4 km


JERUSALÉN en tiempo de JESÚS
Hipogeos y canteras
San Esteban
778
756
760
898
Camino de Cesarea
Gruta de Jeremías
antiguas canteras
Camino de Samaria, Galilea y Siria
754
Herodes Agripa I
BEZATA
Cedrón
800
760
COLINA DEL GAREB
Valle
septentrional
Puerta de Damasco
Piscina de los cinco pórticos
735
745
muralla
del
a Jaffa
Puerta de Benjamín
o del pescado
Torre Antonia
750
Puerta Probática
Birket Israíl
a Betania
a Jericó
785
Tercera
780
Huertos
770 Huerto y tumba de José de Arimatea
755
GÓLGOTA
Puerta de Efraím
720
Tiropeón
MORIAH
Atrio de los gentiles
744
Atrio de las mujeres
Pórtico de Salomón
685
Puerta dorada
Huerto de GETSEMANÍ
a la Eleona y la Ascensión
a Betania
a Jaffa
muralla
Segunda
Puerta
Vallejo transversal
Templo
Atrio de los gentiles
Tumba de Absalón
Primera muralla septentrional
755
Palacio de Herodes
755
Palacio de los Hasmoneos
Puente
Pórtico real
Pináculo
al Jordán, Mar Muerto y Moab
Tumba de los Herodes
a Belén, Hebrón e Idumea
Puerta del Valle
774
Puerta de los mogrebinos
OFEL
Puerta de las aguas
CIUDAD ALTA
CIUDAD BAJA
Fortaleza primitiva de Sión
GIHÓN
Fuente de la Virgen
730
Puerta de Sion
o
Nebi Daud
moderna
Muralla
meridional
Camino antiguo
Antigua ciudad de David o de Ezequías
Torre de Ezequías
Birket es Sultán
Depósito de agua moderno
Palacio de Caifás y de Anás
760
Cenáculo
Piscina de Siloé
655
Camino escalonado de época judía o macabea
Torre de Siloé
640
Puerta de la fuente
ALDEA DE SILOÉ
antigua necrópolis
MONTE DEL E
Piscina antigua
Valle
Puerta del estercolero?
Puerta del estercolero?
o de la alfarería
630
685
Valle de la Gehenna
612
al depósito de Judá
0 100 200 300 metros
Alturas en metros
MONTE DEL MAL CONSEJO
HACELDAMA
715


TEMPLO DE HERODES
0
50
100
150 metros
TORRE ANTONIA
Birket Isrâ'il
M
L
K
J
I
H
G1
G2
G3
Atrio de los gentiles
Atrio de los gentiles
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
A
B
C
D
E
F
Atrio de las mujeres
A Templo
B Altar
C Atrio de los sacerdotes
D Atrio de Israel
E Puerta de Nicanor
F Puerta de Corinto
G1 Salida de la puerta occidental I
G2 Puerta doble
G3 Puerta triple
H Arco de Robinson
I, J, K, L Puertas occidentales
M Puerta septentrional
N Puerta dorada
1 a 10 Puertas de los atrios interiores